

**PENAFSIRAN AL-ZAMAKHSHARI>< DALAM TAFSIR AL-
KASYSYĀF**
*(Tinjauan Kritis Pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial
Kemasyarakatan, Politik dan Aspek-Aspek Kehidupan Manusia)*



Disertasi

**Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Doktor dalam Bidang Tafsir
pada Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar**

Oleh

SHAIFULLAH RUSMIN
NIM: 80100306033

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) ALAUDDIN
MAKASSAR
2018**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

مَسْبُوحُ اللَّهِ نَمَحْرُلَا مِحرلَا

Penyusun Disertasi yang berjudul “Pandangan-Pandangan al-Zamakhsharī dalam Tafsir al-Kasasyāf (*Tinjauan Historis dan Sosio-Antropologis*)” menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa Disertasi ini benar merupakan karya sendiri. Jika di kemudian hari terbukti ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuatkan orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka disertasi dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Makassar, 3 Agustus 2014

Penulis,

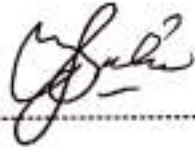
SHAIFULLAH RUSMIN
NIM: 80100306033

PENGESAHAN DISERTASI

Disertasi dengan judul *"Penafsiran al-Zamakhsharī dalam Tafsir al-Kasysyāf (Tinjauan Kritis pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial Kemasyarakatan, Politik dan Aspek-Aspek Kehidupan Manusia)"* yang disusun oleh Saudara(i) **SHAFULLAH RUSMIN**, NIM: 80100306033, telah diujikan dan dipertahankan dalam Sidang Ujian Promosi Doktor yang diselenggarakan pada **Senin, 18 Pebruari 2019** Masehi, bertepatan dengan tanggal **Hijriah, 13 Jumadil Akhir 1440** Hijriah dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor dalam bidang **Tafsir** pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.



PROMOTOR:

1. Prof. Dr. H. M. Galib M, M.A.

()


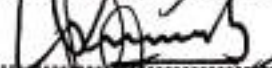

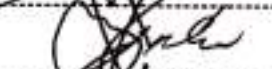
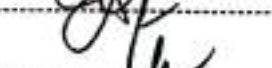
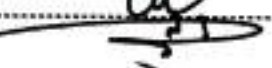
KOPROMOTOR:

1. Prof. Dr. H. Achmad Abu Bakar, M.A.
2. Prof. Dr. H. Musafir Pababari, M.Si.

()
()

PENGUJI:

1. Prof. Dr. H. Mardan, M. Ag.
2. Dr. Hj. Noor Huda Noer, M. Ag.
3. Dr. K.H. Baharuddin HS, M.A.
4. Prof. Dr. H. M. Galib M, M.A.
5. Prof. Dr. H. Achmad Abu Bakar, M.A.
6. Prof. Dr. H. Musafir Pababari, M.Si.

()
()
()
()
()
()

Makassar, Maret 2019

Diketahui oleh:

Direktur Pascasarjana

UIN Alauddin Makassar,



Prof. Dr. Sabri Samin, M.Ag.

NIP. 195612311987031022

KATA PENGANTAR

مَسْبُوحُ اللَّهِ نَحْرًا مَحْرُومًا
بِرَّاعَةٍ نِيْمًا لَصْلًاوَةً مَلَاوِيَّةً فَرَشًا عَائِبًاوَةً نِيْلَسْرَمَلًاوَةً اَنْدِيْسَةً
دَمَحًاوَةً اللَّهِ
يَدْعُو لَهَا بِحَصْوٍ نِيْعَمَجًاوَةً، اَمَّا دَعْبُ
دَمَحَم

Syukur Alhamdulillah Penulis panjatkan ke hadirat Allah swt., karena berkat rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, penulis dapat merampungkan Disertasi ini dengan judul: PENAFSIRAN AL-ZAMAKHSHYARI< DALAM TAFSIR AL-KASYSYA<F (*Tinjauan Kritis Pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial Kemasyarakatan, Politik dan Aspek-Aspek Kehidupan Manusia*). Demikian pula, shalawat dan salam kepada Rasulullah Muhammad SAW. yang telah mengantarkan umat manusia pada kehidupan terang benderang di bawah sinaran ilmu pengetahuan.

Penyelesaian disertasi ini tidak lepas dari bantuan, partisipasi serta dukungan berbagai pihak, moril maupun materil. Oleh karena itu, penulis merasa berkewajiban untuk menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

1. Prof. Dr. H. H. Musafir Pababari, M.Si, selaku Rektor UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. Sabri Samin, M.Ag., selaku Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Wakil Direktur, Ketua Program Studi Dirasah Islamiah serta Ketua Konsentrasi Tafsir yang telah memberikan bimbingan, arahan serta pelayanan akademik kepada penulis selama menjadi peserta program.
2. Prof. Dr. H.M. Galib M, MA selaku Promotor , Prof. Dr. H>. Achmad Abu Bakar, MA., selaku Co-Promotor I dan Prof. Dr. H. Musafir Pababari, M.Si selaku Co-Promotor II yang disela-sela kesibukan mereka telah menyediakan waktu untuk memberikan arahan, koreksi dan saran-saran berharga dalam rangka perbaikan disertasi ini.

3. Para Penguji, Prof. Dr. H. Mardan, M.Ag, Dr. Hj. Noor Huda Noer, M.Ag dan Dr. KH. Baharuddin HS, MA.
4. Guru Besar dan Dosen Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang telah memberikan bimbingan, pencerahan dan berbagi pengalaman selama menempuh pendidikan di Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar. Tak ketinggalan pula seluruh Pegawai dan Staf Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang telah membantu proses pelayanan administrasi selama ini.
5. Kepala Perpustakaan UIN Alauddin Makassar dan Pascasarjana UIN Alauddin Makassar beserta stafnya yang telah memberikan pelayanan untuk memperoleh literatur selama masa perkuliahan hingga rampungnya penyusunan disertasi ini.
6. Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Makassar, dan Kepala Seksi Bimbingan Masyarakat Islam yang telah memberi kesempatan yang luas dalam proses perampungan Disertasi ini.
7. Kedua orang tua penulis, Alm. Drs. H. Rusydul Amin, SH dan Almh. Hj. Aminah Dahlan yang telah mengasuh, mendidik dan mendoakan penulis serta senantiasa memberi motivasi dan nasehat yang berharga dalam mengarungi samudera ilmu seluas-luasnya. Keduanya menginginkan anak-anaknya menempuh pendidikan setinggi-tingginya. Tak ketinggalan dorongan secara moril dan materil dari kedua orang tua isteri, H. Zainuddin Tahang dan Hj. Yuhanisu Munde serta paman H. Muh. Yasir, SE., MM.
8. Isteri tercinta, Irmah Zainuddin, S.Ag., M.HI, yang senantiasa mendampingi penulis dan memberi dorongan untuk segera menyelesaikan masa studi doctoral ini. Tak ketinggalan ananda tersayang, Alm. Rafa Hamadah Ilyasin, Azzaky Silahdar Ilyasin, Kayisha Azkazufayrah dan Ghayda Atsilah Althafunnisa, yang meskipun kadang-kadang cukup mengganggu proses penulisan, namun mereka merupakan sumber spirit yang tiada taranya bagi penulis.

Akhirnya, kepada Allah swt. jualah penulis memohon, semoga segala bantuan dan partisipasi semua pihak akan mendapat imbalan pahala di sisi-Nya.

Makassar, 10 Januari 2019

Penulis

SHAIFULLAH RUSMIN

DAFTAR ISI

JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI.....	ii
PENGESAHAN.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
ABSTRAK.....	xiv
BAB I. PENDAHULUAN.....	1-28
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Pengertian Judul dan Definisi Operasional	13
D. Kajian Pustaka.....	17
E. Metodologi Penelitian.....	20
1. Jenis Penelitian.....	20
2. Pendekatan Penelitian dan Kerangka Teoritis.....	21
3. Pendekatan Penelitian.....	23
4. Metode Analisis dan Interpretasi.....	25
F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	27
1. Tujuan Penelitian.....	27
2. Kegunaan Penelitian.....	27
G. Kerangka Pikir	28
BAB II. TINJAUAN UMUM PERKEMBANGAN TAFSIR, MAZHAB TAFSIR DAN SIKAP MUFASSIR	29-68
A. Perkembangan Tafsir Masa al-Zamakhshari>	46
1. Tafsir Aliran Mu'tazilah.....	31
2. Tafsir Aliran Syi'ah.....	36

3. Tafsir <i>Isya'ri</i>	38
4. Tafsir Corak Kebahasaan.....	40
5. Tafsir Corak Us}u}l Fikih.....	41
B. Mazhab-Mazhab Tafsir	53
1. Faktor Internal.....	48
2. Faktor Eksternal.....	50
C. Teori-Teori Terkait Subyektifitas Mufassir	61
1. Teori <i>Tah}ayyuz al-Masirri</i> >.....	53
a. Teori Keberpihakan Deterministik.....	55
b. Teori Keberpihakan Deterministik Non-Absolut.....	56
2. Sosiologi Max Weber.....	59
3. Solidaritas Ibn Khaldu>n.....	60
4. Strukturasi Anthony Giddens.....	61
D. Pengendalian Kepentingan Mufassir.....	68
1. Syarat Mentalitas Penafsir.....	63
2. Syarat Intelektualitas <i>Mufassir</i>	65
BAB III. ANALISIS KRITIS AL-ZAMAKSYARI<; PEMIKIRAN DAN MAZHABNYA	82-139
A. Latar Belakang Kehidupan al-Zamakhshari>	82
1. Kondisi Geografis Khuwarizm.....	69
2. Kondisi Politik dan Sosial pada Masa al-Zamakhshari>.....	72
3. Kondisi Intelektual pada masa al-Zamakhshari>.....	77
B. Riwayat Hidup dan Kehidupan Ilmiah al-Zamakhshari>	114
1. Riwayat Hidup.....	82
2. Kontroversi Kehidupan al-Zamakhshari>.....	84
a. Keadaan Ekonomi dan Ambisi Masa Muda.....	85
b. Keadaan Fisik.....	87
c. Status Perkawinan.....	89
d. Sikap Keras terhadap Lawan.....	94

e. Titik Balik Kehidupan.....	96
3. Perjalanan Ilmiah al-Zamakhsyari>: Guru dan Murid.....	100
4. Karya al-Zamakhsyari>.....	102
a. Bidang Ilmu Agama.....	103
b. Bidang Nahwu.....	103
c. Bidang Bahasa dan Sastra	103
d. Bidang Ilmu Umum.....	109
5. Penghargaan Ulama terhadap Karya al-Zamakhsyari>.....	112
C. Dialektika al-Zamakhsyari> dan Mu'tazilah.....	114
1. Selayang Pandang Mu'tazilah.....	114
2. Prinsip Dasar Mu'tazilah.....	118
a. <i>al-Tauhi>d</i>	119
b. <i>al-Adl</i>	120
c. <i>al-Wa'd wa al-Wa'i>d</i>	121
d. <i>al-Manzilah bain al-Manzilatain</i>	121
e. <i>al-Amr bi al-Ma'ru>f wa al-Nahy 'an al-Munkar</i>	123
3. al-Zamakhsyari> dan Pemikiran Mu'tazilah.....	123
D. Anatomi al-Kasysya>f	128
1. Latar Belakang Penulisan.....	128
2. Metodologi al-Kasyya>f.....	130
a. Sumber dan Referensi Tafsir.....	130
b. Metode Penafsiran.....	132
c. Corak Penafsiran.....	133
d. Sistematika Penulisan.....	136
 BAB IV. PANDANGAN-PANDANGAN AL-ZAMAKHSYARI< PADA TAFSIR	
AL-KASYSYA<F	139-231
A. Tafsir Masalah Teologi	139
1. Pelaku Dosa Besar.....	139
2. Kebebasan Berkehendak dan Berbuat.....	144

3. Kemampuan Akal Mengetahui Kebaikan dan Keburukan... ..	149
4. Sihir.....	152
5. Analisa Apakah al-Zamakhshari> seorang Mu'tazilah.....	155
B. Tafsir Masalah Fikih	162
1. <i>T}aha>rah</i>	162
2. Salat.....	165
3. Haji.....	168
4. Fikih Wanita.....	170
5. Analisa Pandangan Fikihnya.....	172
C. Tafsir Masalah Sosial Kemasyarakatan dan Politik	173
1. Pandangan al-Zamakhshari> tentang <i>Amar Ma'ruf Nahi Munkar</i>	176
2. Tafsir al-Zamakhshari> terhadap Pemimpin dan Politik.....	183
3. Toleransi dan Hubungan Sesama Muslim.....	187
4. Kepemimpinan Perempuan.....	191
D. Tafsir Tentang Aspek-Aspek Kebutuhan Manusia	199
1. Membina Keluarga.....	199
2. Pakaian antara Lahirian dan Bat}iniah.....	203
3. <i>Akhla>q al-Kari>mah</i>	206
a. Akhlak kepada Allah.....	207
b. Akhlak kepada Nabi.....	208
c. Akhlak kepada Sesama Manusia.....	213
d. Akhlak kepada Lingkungan.....	216
E. Dampak al-Kassya>f terhadap Pemikiran Tafsir Sesudahnya...	220
1. Dampaknya terhadap Ilmu Tafsir.....	220
2. Dampaknya terhadap Ilmu Bahasa.....	224
3. Dampaknya terhadap Politik dan Kemasyarakatan.....	227
BAB V. PENUTUP.....	232-
A. Kesimpulan.....	232

B. Implikasi.....	235
DAFTAR PUSTAKA.....	215
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	s\ a	s\	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	h} a	h}	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	z\ al	z\	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	s} ad	s}	es (dengan titik di bawah)
ض	d} ad	d}	de (dengan titik di bawah)
ط	t} a	t}	te (dengan titik di bawah)
ظ	z} a	z}	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f ix	ef

ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	,	apostrof
ي	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	<i>fath}ah</i>	a	a
ي	<i>kasrah</i>	i	i
و	<i>d}ammah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
*_	fath}ah dan ya	ai	a dan i
Contoh: '_	fath}ah dan wau	au	a dan u
°			

#%&´ : *kaifa*

° : *haula*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ا ... ى ...	<i>fath}ah</i> dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	a>	a dan garis di atas
*_ °	<i>kasrah</i> dan <i>Ya</i>	i>	i dan garis di atas
'_ °	<i>d}ammah</i> dan <i>wau</i>	u>	u dan garis di atas

Contoh:

ت (°- : *ma>ta*

*ر(: *rama>*

+°%&- : *qi>la*

:-°'ث0 : *yamu>tu*

4. Ta marbu>t}ah

Transliterasi untuk *ta marbu>t}ah* ada dua, yaitu: *ta marbu>t}ah* yang hidup atau mendapat harkat *fath}ah*, *kasrah*, dan *d}ammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbu>t}ah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbu>t}ah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta*

marbu>t}ah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

: al-h}ikmah

5. Syaddah (Tasydi>d)

Syaddah atau *tasydi>d* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydi>d* (ّ) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.


Contoh:

-<)◌◌-C◌ : rabbana>

—<)°%°D°E° : *najjai*>*na*>

$\overset{\circ}{\text{F}}\text{-A} \vdash \text{al-h} \} aqq$

$$\overset{\circ}{\text{G}}-\overset{\circ}{\text{A}}=\overset{\circ}{\text{O}} : al-h\}ajj$$

H--IE : *nu* “*ima*

و؟-K : 'aduwwun

Jika huruf *ṣ* ber-*tasydid* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (*—), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (i>).

Contoh:

*->³⁸K : ‘Ali> (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)


*CM-K: ‘Arabi> (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf **ﻻ** (*alif lam ma'arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contohnya:

$\begin{array}{c} \text{N}=\text{O} \\ \vdots \end{array}$: *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)


 : *al-zalzalah* (az-zalzalah)

فلسفة : *al-falsafah*
 البلاء : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contohnya:

تأمر : *ta'muru*
 الناء : *al-na'u*

سأى : *syai'un*

أمرت : *umirtu*

ABSTRAK

Nama Penyusun : Shaifullah Rusmin
N I M : 80100306033
Judul Disertasi : Penafsiran al-Zamakhshari> dalam Tafsir al-Kasysya>f
(*Tinjauan Kritis pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial
Kemasyarakatan, Politik dan Aspek-aspek Kehidupan
Manusia*)

Disertasi ini bertujuan menganalisis sejarah kehidupan al-Zamakhshari> dan kaitannya dengan kedudukan Tafsir *al-Kasysya>f* sebagai representasi tafsir aliran Mukhtazilah dan implikasinya pada penafsirannya. Pokok masalah disertasi ini adalah: 1) apa yang melatarbelakangi penyusunan Tafsir *al-Kasysya>f*? 2) bagaimana pemikiran al-Zamakhshari> dalam Tafsir *al-Kasysya>f* berkaitan dengan masalah Teologi, Fikih, Sosial kemasyarakatan, politik dan aspek-aspek kehidupan manusia? 3) sejauhmana dampak pemikiran al-Zamakhshari> terhadap pemikiran tafsir sesudahnya?

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan sifat penelitian deskriptif-analitik-eksploratif. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ilmu tafsir, pendekatan historis dan sosio-antropologis dengan metode *content analysis*.

Dari penelitian ini terlihat bahwa banyaknya kritikan atas inklinasi ideologi Mu'tazilah dalam al-Kasysya>f dapat dipahami, dengan melihat secara historis kronologi penyusunan *al-Kasysya>f*. Tafsir ini disusun atas permintaan sekelompok penganut aliran Mu'tazilah di Makkah yang dipelopori oleh Ibnu Wahha>z. Maka tentu saja tafsir al-Kasysya>f mengakomodir ideologi Mu'tazilah. Tafsiran-tafsirannya bernuansa mu'tazilah, disebabkan oleh audiensnya yang Mu'tazilah. Sebagai seorang yang memiliki masa kelam di masa kecilnya, dan kebiasaannya mengetuk pintu pembesar istana dan pemerintahan dengan puji-pujian, maka hal itu dapat terlihat ketika ia berusaha menyenangkan audiensnya dengan meninggikan prinsip Mu'tazilah dan merendahkan aliran Sunni. Amatlah tepat teori *tah}ayyuz al-Massiri>* bahwa seseorang itu tidak bisa melepaskan diri dari keberpihakan yang telah ada dalam dirinya. Namun demikian, juga terlihat bahwa ada beberapa penafsirannya yang bertentangan dengan prinsip Mu'tazilah dan sejalan dengan prinsip Sunni,

menandakan bahwa al-Zamakhshari> sejatinya tidak fanatik Mu'tazilah. Pada ayat-ayat yang tidak berkenan dengan persoalan teologi, terlihat al-Zamakhshari> sangat independen dan menonjolkan intelektualitas dan wawasannya yang luas.

Penelitian ini berimplikasi pada pentingnya pengkajian kitab-kitab tafsir dengan melihat latar belakang penyusun atau mufassirnya secara historis dan sosio-antropologis untuk memahami penafsirannya secara utuh. Berangkat dari adagium bahwa pemikiran seseorang sangat dipengaruhi oleh kondisi psikologi dan lingkungannya. Diperlukan juga kajian lebih lanjut untuk mempertegas posisi al-Zamakhshari> pada mazhab Mu'tazilah dengan melihat karya-karyanya yang lain yang disusun tanpa pesanan dan bukan untuk dihadiahkan pada seorang pembesar.

ملخص البحث

الإسم : سيف الله رو □

رقم القيد

80100306033:

اجتماعية،

سياسية و حياة انسانية"

كلامية،

"دراسة

ففسد الكشاف؛

اراء الز شري

ا موضوع

تبحث هذه الرسالة □ اراء الز شري □ نفس □ ه الكشاف مع □ حولة ربطها □ لفيته التاريخ □ و سد □ ته الذاتية. فتكون موضوعها الرئيسية هو: ما اهم الدوافع □ تأليف كتاب الكشاف للز شري ؟ وما هو التأث □ من خلفية الز شري تاريخ □ و اجتماعيا و أنثروبولوجيا

تفسد □ ه؟ وكيف فسر الز شري بالنظر إ □ تلك □ لفية الآيات □ تعلقة بالعقائد والفقهية و □ سائل الاجتماعية و السياسية في □ و □ اية الإنسانية؟

ونوع هذا البحث هو □ ث كمي على أساس منهج وصفي و □ ليلي استكشا □ . أما طرق البحث □ استخدمت □ معا □ ة القضية فهي طريقة تاريخ □ اة ، و اجتماعية و أنثروبولوجية. و استخدمت كذلك طريقة التفسد □ ا □ وضوع □ و التحليل. ومن أجل □ ليل تفسد □ ات الز شري □ الكشاف كان من □ دير استخدام نظرية التحيز عند عبد الوهاب □ سد □ ي القائل بوجود التحيز الكامن داخل الفرد □ ارتبط إ □ حد □ ك □ ببينته □ ضاري و اللغة و العقائد. وكذلك العصبية عند ابن خلدون □ تلمح بوجود رابطة اجتماعية قوية لكل □ تمع بتضامن و يتناصرا □ افرادهم بعضهم بعضا من أجل البقاء. وجدير بالإنباه □ التحليل، نظرية ماكس ويد □ □ تقول أن الدافع □ ميع تصرفات الإنسان غ □ قاصر □ الدافع الإقتصادي فحسب ولكن قد يكون دافعا دينيا. وكذلك نظرية □ بكلة عند جينز. فنرى من خلال هذه النظرية أن الز شري لا يكون □ لصا و موضوعيا لأنه ابتغى شيئا من جراء تفسد □ اته.

وأما مع الأواد الطلوبة هذه الدراسة قد عن طريق مكت مع جعل تفسد الكشف كمصدر رئيسي. أما
 اراجع الأخرى من كتب التاريخ المتعلقة بعصر الزشرووحياته وكذلك أشعاره وتفسداته غ الكشف فكانت مصدرا
 ثانويا ومسودا للمعلومات الطلوبة. وأما طريقة معاته فقد ت ع ليل إ واستقرائي ومقارن و كمي.
 فنتائج البحث أظهرت أن تفسد الكشف تحتفل بانتقادات حادة لتحيزه للمعتزلة ا سائل اعتقادية. ولكن هذا التحيز
 معذور عنه بعد إكتشاف سبب تأليفه. كان الكشف مؤلفا إستجابة لطلبة اعة من المعتزلة على رأسهم ابن الوهاس. فكان لازما أن
 يكون الكشف مناصرا ذهب المعتزلة. والزشري كان ر وقت شبابه حياة قاسية ا عله يدق عتبة السلطان وكبار رجال
 الدولة دحهم بأشعاره ويستشفع ا راغبا نيل الدرجة و ا نصب كفاءة علمه وأدبه. فنرى أثر ذلك الكشف د يرفع شأن
 المعتزلة جانب ويضع مكانة أهل السنة آخر. هذا وقد صدقت نظرية التحيز بأن الإنسان غ قادر التفليط عن التحيز
 الكامن نفسه. ولكن نرى أيضا ثنايا تفسد تفسداته ما يعارض أقوال المعتزلة ويوافق أهل السنة. هذا إن دل على الشيء فإنه
 يدل على عدم تعصب الزشري على المعتزلة. ونرى أيضا تفسد ه للأيات غ آيات اعتقادية أنه شخصية ذو علم واسع وباع
 طويل ومستقل غ متعصب.
 وعلى هذا ، توصي هذه الرسالة أية قراءة كتب التفسد مع الإام لفية مؤلفيها تاريخا و إجتماعيا و أنثروبولوجيا وذلك
 للحصول إ الفهم اكامل لتفسد ام. علما بأن الإنسان رة بيئته و نتاج أحواله. وكذلك نرى أية دراسة متكاملة للزشري
 لتأكيد مكانته من المعتزلة وذلك من خلال دراسة مؤلفاته الأخرى ال ألفت ردة من ا قاصد والغايات الدنيوية. والله أعلم.

ABSTRACT

Author's Name : Shaifullah Rusmin
N I M : 80100306033
Dissertation Title : The views of al-Zamakhshari in Tafsir al-Kasysyaf
(Overview Theology, Fikih and Socio-Anthropological)

This dissertation discusses the views of al-Zamakhshari in Tafsir al-Kasysyaf by attempting to associate it with the background of the life of al-Zamakhshari. The subject of dissertation problems are: 1) How do situation and condition behind the writing of Tafsir al-Kasysyaf 2) How do the historical aspects and socio-anthropological experienced by al-Zamakhshari towards his work? 3). How do the views of al-Zamakhshari relating to the issues of Theology, Social, and Political Jurisprudence?

This study is a qualitative research where is written in descriptive, analytic, and explorative. Meanwhile, the approaches that are used are the historical, socio-anthropological, and thematic interpretation and analytical. To analyze the views of al-Zamakhshari in al-Kasysyaf the writer uses "tahaayyuz al-Massiri" theory which states that in a person already born alignments and environmental conditions as well as language and ideology. Similarly, the theory of Ibn Khaldun "asabiyyah" that any social group or community has a strong tendency to always make an effort to maintain the position and existence of the group. Furthermore, Max Weber's theory that all human activity is not only backed by economic motivations, but also driven by the values that he/she stands. Giddens Structuration theory is also relevant to asses al-Zamakhshari's work, that his work will not be objective because he will want something in the view of his commentary.

Method of data collection is a library research, by making the work of al-Zamakhshari (Tafsir al-Kasysyaf) as a primary source, then is supported by the history books related to the life of al-Zamakhshari, likewise al-Kasysyaf's poetry and view that can be found in his other works. While the method of "problem description" pursued through the analysis of deductive, inductive, comparative, and content analysis.

There are many criticisms toward the work of al-Kasysyaf, they assumed that the tafsir al-Kasysyaf have been influenced by al-Mu'tazilah views. It can be understood from the historical chronology of al-Kasysyaf preparation, that the Tafsir was written as a request of the group of al-Mu'tazillah supporter, which was lead by Ibn Wahhaz. Consequently, al-Zamakhshari must accommodate many Mu'tazilah ideologies. As someone who has a dark period in his childhood, and his habit of knocking on the door palace and government authorities with praise, al-Zamakhsharialways try to please his audience by raising Mu'tazilah ideologies and underestimate Sunni's principles.

From above evidence, it can be accepted the “tahayyuz theory” that no one can be escaped from his partisanship. However, there are several interpretations that are contrary to the principles of the Mu'tazilah and in line with the principle of Sunnis. It can be indicated that al-Zamakhshari is not a fanatic Mu'tazila supporter. Moreover, what is not concerned with ideology he looks very independent and objective.

As consequently, this study confirms the importance of the study of Scripture interpretation by looking at the background of writer, in his/her life and social history. It is consistent with the general theory that a person's thinking is strongly influenced by his/her physiological and environmental conditions. As well as the implications of this study, that further research is needed to clarify al-Zamakhshari's position on Mu'tazilah sect by doing research in his other works that are set without orders from Mu'tazilah group.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tafsir al-Qur'an diposisikan oleh para sarjana muslim awal sebagai ilmu yang paling tinggi dan utama di antara ilmu-ilmu keislaman lainnya. Al-Raghib al-Asbahani (502 H) sebagaimana yang dikutip oleh al-Suyuti (911 H) memberikan argumentasi mengenai keutamaan ini dari tiga sudut pandang; *pertama*, dari segi materi, karena materi tafsir adalah *kalamullah* (al-Qur'an) yang merupakan mata air hikmah dan sumber segala kemuliaan. *Kedua*, dari segi tujuan. Tujuan adanya tafsir adalah mengokohkan pegangan umat Islam kepada ajaran Islam dengan orientasi pencapaian kebahagiaan hakiki di akhirat. *Ketiga*, dari segi kebutuhan yang amat mendesak, sebab untuk mencapai kesempurnaan dalam urusan agama dan dunia tentu saja dibutuhkan ilmu-ilmu syariat dan pengetahuan agama yang semuanya berlandaskan pada pengetahuan tentang al-Qur'an.¹ Tiga hal ini sudah cukup untuk menempatkan posisi tafsir sebagai ilmu yang paling utama di antara ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Sebelum mencapai bentuknya seperti sekarang ini, tafsir telah melewati sejarah yang sangat panjang. Sejarah tafsir itu sendiri telah dimulai sejak dini, yaitu sejak masa Rasulullah saw. Karena itu, di dalam tradisi sejarah tafsir atau di dalam kitab-kitab *'ulum al-Qur'an*, pembicaraan mengenai sejarah tafsir dimulai dengan

¹ Al-Suyuti setelah mengurai beberapa hadis tentang keutamaan tafsir, ia menarik kesimpulan bahwa Tafsir adalah ilmu utama dan mempelajarinya termasuk *fardu kifayah*. Lihat Abu al-Fa' al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulu' al-Qur'an*, jilid II (Cet. II; Bairut: Da'r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 381-386.

tafsir pada masa Nabi Muhammad saw., kemudian sahabat, *ta>bi'i>n*, *ta>bi'* *ta>bi'i>n* dan kemudian memasuki masa kodifikasi.²

Tafsir pada awal masa kodifikasi ilmu-ilmu keislaman, berbentuk tafsir parsial berdasarkan riwayat yang ada. Berbeda dengan masa sebelumnya, tafsir pada masa ini mulai meluas dengan ditambahkannya penafsiran berdasarkan aspek-aspek kebahasaan. Secara lengkap, tafsir yang pertama sampai kepada kita adalah tafsir karya Ibnu Jarir al-Ṭabari (310 H) yang diberi judul *Ja>mi' al-Baya>n 'an Ta'wi>l A<yi al-Qur'a>n*. Meski demikian, hal ini bukan berarti Ibnu Jarir al-Ṭabari> sebagai orang pertama yang menyusun dan menafsirkan al-Qur'an secara utuh.³

Setelah itu karya-karya tafsir mulai menjamur dan menghiasi khazanah keilmuan Islam. Pasca masa kodifikasi ini, secara umum karya tafsir dapat dibagi ke dalam tiga kategori yaitu:

1. Tafsir sebagai bagian dari hadis yang dibukukan. Seperti apa yang dilakukan oleh Yazid Ibnu Haru>n (117 H), Syu'bah Ibnu al-H{ajja>j (160 H), Waqi' Ibnu al-Jarra>h} (197 H), Sufyan Ibnu 'Uyaynah (198 H) dan lain-lain. Tafsir-tafsir mereka tidak berdiri sendiri tapi merupakan bagian dari penjelasan hadis.⁴

²Lihat Manna>' al-Qat{t}a>n, *Maba>h}is fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n* (Cet. II; Riya>ḍ: Maktabat al-Ma'a>rif, 1996), h. 344-53, Muhammad Ḥusayn al-Žahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I (Cet. II; Bairut: Da>r al-Fikr, 1976), h. 32 dst.

³Ibnu Jari>r al-T{abari> sangat populer dalam sejarah dan perkembangan tafsir. Ia lahir pada awal abad III H (224 H), akan tetapi kitab tafsirnya baru selesai disalin oleh murid-muridnya pada awal abad IV H (305 H.). Menurut muridnya, Abu> Bakar Ibnu Ba>lawaih, kitab itu mulai dibacakan dari tahun 283 hingga 290 H. Namun informasi yang didapatkan al-Juwayni> dari naskah kitab ini, bahwa setelah Tafsir al-T{abari> rampung disalin kemudian dibacakan ulang kepada al-T{abari> pada tahun 305 H. Dari fakta historis ini, praktis *Tafsi>r al-T{abari>* baru dipublikasikan setelah tahun 305 H. Karena itu Tafsir al-T{abari>baru menyebar ke dunia Islam pada abad IV H. Lihat Mustafa al-Ša>wi> al-Juwayni>, *Mana>hij fi> al-Tafsi>r* (Iskandariah: Mansya'at al-Ma'a>rif, t.th)., h. 310.

⁴Zaki> Muhammad Abu> Sari>', *Anwa>r al-Baya>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, juz II (Cet. I; Cairo: Da>r al-T{iba>'ah al-Muḥ}ammadi>yah, 1995), h. 164.

2. Tafsir al-Qur'an sebagai bagian dari penjelasan pemikiran di bidang lain dan tidak tersusun secara sistematis. Sebagai contoh adalah kitab-kitab yang menggunakan tema *Ma'ani al-Qur'a>n* dan *I'jaz al-Qur'a>n*.
3. Tafsir yang disusun secara sistematis, baik dalam bentuk penafsiran yang utuh, penafsiran sebagian ayat al-Qur'an dengan mengikuti susunan mushaf maupun dalam bentuk penafsiran sebagian surah al-Qur'an.

Terdapat beberapa perbedaan pendapat tentang penafsir pertama al-Qur'an dalam artian penafsiran yang utuh. Ulama-ulama terdahulu meyakini penafsiran ini telah dimulai pada abad II H. Al-Gaza>li> (505 H.) menganggap 'Abd al-Malik Ibnu Jurayj (149 H.) sebagai penyusun tafsir pertama. Sementara itu, Ibnu 'Athi>yah (w.546 H.) dan al-Qurthubi> (671 H.) menyebut nama-nama seperti 'Abd al-Razza>q al-Şan'a>ni> (211 H.), al-Mifda>l, 'Ali Ibnu Abi> T{alh}ah, al-Bukha>ri> dan kemudian Ibnu Jari>r.⁵ Berbeda pula menurut para ulama kontemporer. Al-Zarqa>ni> dan Şubh}i> al-Şa>lih} (1407 H.) mengembalikan hak penafsiran pertama pada masa *Ta>bi' al-Ta>bi'i>n*.⁶ Sementara itu, Ibnu 'Asyu>r (1973 M.) serta anaknya, al-Fa>ḍil Ibnu 'Asyu>r (1970 M.), menganggap Ibnu Jurayj sebagai penyusun tafsir pertama.⁷

Namun 'Abdullah Syah}a>tah ketika *mentahqiq* dan mengomentari kitab *al-Asyba>h wa al-Naz}a>'ir* karya Muqa>til Ibnu Sulayma>n, menganggap Muqa>til (80-150

⁵Lihat 'Abdulla>h Muh}ammad Ibnu Ah}mad al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'a>n*, jilid I (Cet. V; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah, 1996), h. 28.

⁶Lihat 'Abd al-'Azi>m al-Zarqa>ni>, *Mana>hil al-'Irfa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'an*, juz I (Cet. I; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah, 1995), h. 351-352 dan Şubh}i> al-Şa>lih}, *Maba>h}is fi> 'Ulu>m al-Qur'an* (Cet. XVII; Bairut: Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n, 1988), h. 290.

⁷Lihat Muhammad al-T{a>hir Ibn 'Asyu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwi>r*, juz I (Tunis: Da>r Sah}nu>n, 1997), h. 14 dan Muhammad al-Fa>ḍil Ibnu 'Asyu>r, *al-Tafsi>r wa Ri}a>luh* (Cairo: Majma' al-Buh}u>ş al-Isla>mi>yah, 1997), h. 29.

H.) lebih dahulu menyusun Tafsir dibanding Ibnu Jurayj (80-149 H). Asumsi Syah}a>tah ini didasari oleh tinjauan historis. Meski keduanya hidup pada masa yang sama, Muqa>til di Khurasan dan Ibnu Jurayj di H{ija>z, akan tetapi Ibnu Jurayj seperti yang disinyalir oleh Ibnu Khaldu>n di dalam kitab *Al-'Ibar*, baru menuntut ilmu ketika usianya telah dewasa karena ia memeluk Islam setelah dewasa. Berbeda dengan Muqa>til yang malah telah menyusun tafsirnya di Merv sejak ia remaja. Lagi pula tafsir Ibnu Jurayj hanyalah kumpulan riwayat dari Ibnu Abbas, sedangkan tafsir Muqa>til telah bercorak rasionalistik⁸

Di antara karya-karya tafsir yang termasuk kategori ketiga, tafsir *al-Kasysya>f* adalah karya atau kitab tafsir yang banyak mendapat perhatian.⁹ Perhatian atas tafsir ini tidak berhenti hingga beberapa dekade setelah penyusunannya, akan tetapi berlanjut hingga abad ini. Sebuah penelitian yang dilakukan oleh J.J.G. Jansen mengenai perkembangan tafsir modern di Mesir menyimpulkan bahwa Tafsir *al-Kasysya>f* adalah satu di antara dua kitab tafsir yang ditulis sebelum abad ke-20 yang mendapatkan porsi perhatian yang besar. Sebagai indikasinya adalah telah dicetaknya tafsir ini setidaknya lima kali sebelum tahun 1919 dan dipublikasikan tidak kurang dalam tiga edisi antara tahun 1926 dan 1970 di Kairo. J.J.G. Jansen melihat ini dengan perbandingan bahwa sulit menemukan suatu kota di Barat di abad ke-20, sebuah tafsir Injil abad ke-12 dicetak tiga kali dalam lima puluh tahun, atau bahkan tafsir Injil abad ke-15 yang dicetak tujuh kali dalam lima belas tahun.

⁸Lihat Muqa>til Ibnu Sulayma>n al-Balkhi>, *al-Asyba>h wa al-Naṣa>'ir fi> al-Qur'a>n*, ditah}qiq oleh 'Abdullah Syah}a>tah (Cet. II; Cairo: al-Hay'ah al-Miṣri>yah al-'A>mmah li al-Kita>b, 1994), h. 75-76.

⁹Lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern* (Cet. I; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997), h. 15.

Kitab Tafsir *al-Kasysya>f* ini ditulis oleh Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d Ibnu 'Umar al-Khuwa>rizmi>al-Zamakhshari> yang juga dikenal dengan gelar *Ja>rulla>h* (tetangga Allah, karena ia bermukim di samping Ka'bah, Rumah Allah, pada kurun waktu tahun 526-528 H/1131-1133 M). Selain karena muatan tafsirnya yang berbeda dengan kitab-kitab tafsir yang telah ada sebelumnya, *al-Kasysya>f* juga menyita perhatian disebabkan oleh sosok al-Zamakhshari> penyusunnya, yang sejarah kehidupannya diliputi oleh sisi-sisi yang penuh kontroversi. Ia tumbuh, melawat dan menuntut ilmu di beberapa daerah dengan budaya yang berbeda-beda. Daerah-daerah tersebut adalah Khurasa>n, As}baha>n (Isfahan), Bukhara, Merv, Baghdad, dan kota-kota yang terdapat di wilayah Khuwa>rizm, Makkah dan hampir semua wilayah jazirah Arab. Kemudian, ia juga belajar dan menimba ilmu dari beberapa syaikh (guru) sehingga kemudian membawa implikasi pada khazanah keilmuannya yang kaya. Demikian pula dengan interaksinya dengan lingkungan yang berbeda-beda di dalam perjalanan kehidupannya yang sudah barang tentu juga membawa pengaruh pada produk pemikirannya.

Tafsir *al-Kasysya>f* sebagai karya terbesarnya diklaim sebagai representasi tafsir mazhab Mu'tazilah. Hal ini menjadi unik, sebab ketika munculnya banyak kitab tafsir dengan berbagai latar belakang penulisnya, tafsir ini dapat diterima oleh berbagai kalangan meskipun saling bertentangan secara ideologi. Sebab di antara tafsir-tafsir yang disandarkan kepada mazhab Mu'tazilah, hanya *al-Kasysya>f* yang mendapat tempat di tengah-tengah umat Islam dalam berbagai aliran teologinya.

Di balik kritikan yang begitu banyak terhadap Tafsir ini disebabkan oleh unsur teologi Mu'tazilahnya, kitab tafsir ini juga banyak menuai pujian. Pujian datang tidak saja dari kawan-kawan seideologinya, namun juga kalangan lawannya

atau yang bertentangan dengannya secara ideologi. Bahkan penganut paham ahlussunnah yang *nota bene* berbenturan padangan dengan kaum Mu'tazilah, memberikan gelar *imam al-dun-ya* bagi al-Zamakhshari> penyusun *al-Kasysya>f*. Gelar semacam ini menurut Goldziher setara dengan gelar *Doctor universalis* di Eropa.¹⁰ Bahkan Ta>j al-Di>n al-Subki> (728-771 H), tokoh Sunni pengarang kitab *al-Asyba>h wa al-Naz{a>ir*, telah menahbiskan al-Zamakhshari> sebagai *Ima>m fi> Fannihi>* atau imam dalam bidang tafsir. Gelar imam dalam bidang keilmuan Islam berarti sebagai pengakuan tertinggi dalam bidang ilmu tersebut. Padahal, orang tua Ta>j al-Di>n al-Subki, yaitu Taqy al-Di>n al-Subki>(683-756 H) memiliki buku yang disusun khusus untuk melarang mempelajari *al-Kasysya>f*, yaitu *al-Inkifa>f 'an lqra> al-Kasysya>f*. Menurut al-Suyu>t}i>, di dalam bukunya itu, Taqy al-Di>n al-Subki> mengikrarkan pertobatan kepada Allah atas perbuatannya pernah mengajarkan *al-Kasysya>f*. Diriwayatkan juga bahwa ada seorang tokoh yang kuat kesunniannya mengajarkan tafsir *al-Kasysya>f* di sekolah al-H{anafiyah di Makkah.¹¹

Al-Z{ahabi di dalam *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n* terkesan tidak sepenuh hati di dalam memandang posisi tafsir *al-Kasysya>f*. Meskipun kemudian ia kategorikan sebagai *al-tafsir bi al-ra'y al-mazmu>m* (tafsir-tafsir berdasarkan penggunaan rasio yang tercela), akan tetapi di dalam pembahasannya, ia bahkan melontarkan beberapa pujian kepada tafsir ini.¹² Sama halnya yang dilakukan Ibnu Taymiyyah (728 H).

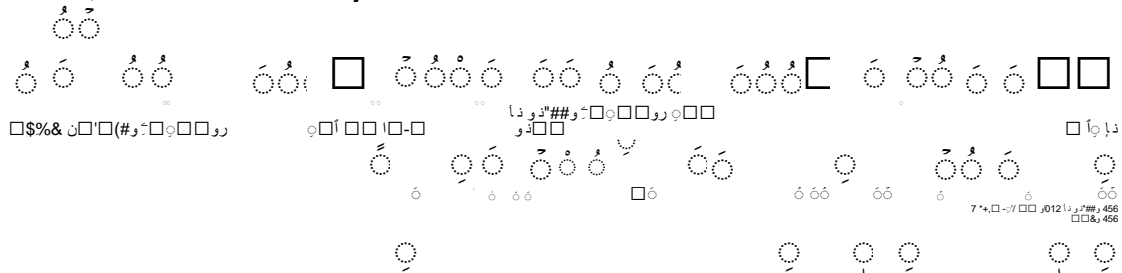
¹⁰ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*, terj. 'Ali> H{asan 'Abd al-Qa>dir, *Ma>za>hib al-Tafsi>r al-Isla>mi>* (Cet. I; Kairo: Mat}ba'ah al-'Ulu>m, 1944), h. 118.

¹¹ Lihat Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*, h. 119.

¹² Lihat Muhammad H{usayn al-Z{ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I (Cet. II; Bairut: Da>r al-Fikr, 1976), h. 304-341. Lihat juga Muhammad H{usayn al-Z{ahabi>, *al-Ittija>ha>t al-Munh}arifahfi>Tafsi>r al-Qur'a>n al-Kari>m; Dawa>fi'uha> wa Dafa'uha>* (Cet. III; Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), h. 47-52.

Ketika ia berbicara mengenai kitab-kitab tafsir yang beredar pada masanya, ia menganggap *al-Kasysya>f* sebagai tafsir yang dipenuhi unsur bid'ah dan penuh propaganda Mu'tazilah. Akan tetapi hal itu menurutnya masih dapat ditolerir dalam konteks sebagai bagian dari ijtihad.¹³ Sikap Ibnu Taymiyyah ini tentu saja terlihat paradoksal, sebab dia dikenal sangat keras dalam memerangi bid'ah atau hal-hal yang bertentangan dengan nalar umat secara umum. Sikap para ulama seperti ini dikatakan oleh Farid Esack sebagai sikap malu-malu mengakuinya sebagai karya tafsir paling penting yang pernah ada.¹⁴

Fakta-fakta dan pujian yang ada, menjadikan kitab tafsir ini sangat layak untuk dikaji lebih jauh untuk mengetahui muatan-muatan yang dikandungnya. Lagi pula, meskipun dianggap sebagai kitab tafsir yang merepresentasi mazhab Mu'tazilah, muatan *al-Kasysya>f* ternyata tidak selamanya sejalan dengan prinsip-prinsip kaum Mu'tazilah itu sendiri. Ada beberapa bagian penafsiran di dalamnya yang jika diteliti, bertentangan dengan prinsip Mu'tazilah itu sendiri. Sebagai contoh, tafsiran al-Zamakhshari> atas QS al-Nisa>/4: 150:



Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: "Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami

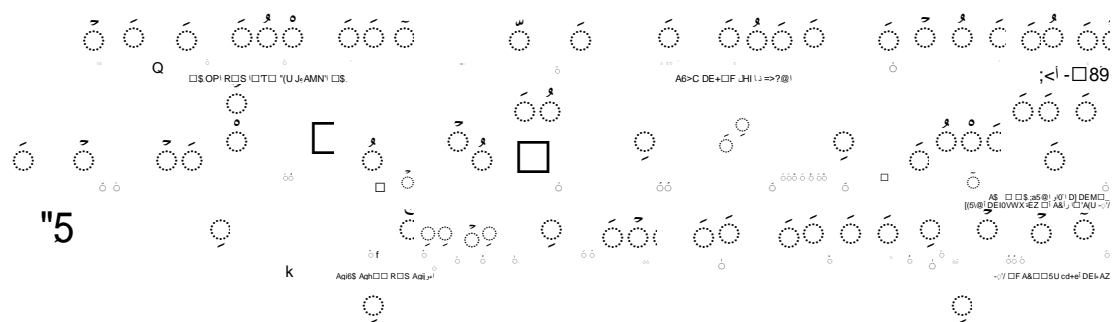
¹³ Lihat 'Abd al-Rahman Ibnu Qa>sim al-Najdi>, *Majmu' Fata>wa> Syaikh al-Islam Ahmad Ibn Taymi>yah*, jilid XIII (Cet. I; Ri>a>d: Da>r Ansa>r, 1398 H.), h. 361. Lihat juga 'Abd al-Hamid al-Suhayba>ni>, *al-Rija>l al-La>zi> Takallama 'alayhim Syaikh al-Islam Ibn Taymi>yah* (Cet. I; Riya>d: Da>r al-Wathn, 1416 H.), h. 35.

¹⁴Lihat Farid Esack, *The Qur'an; a Short Introduction*, terj. Nuril Hidayah, *Samudera al-Qur'an* (Cet. I; Yogyakarta: Diva Press, 2002), h. 241.

mengingkari sebahagian (yang lain)”, serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir).¹⁵

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhshari> menganggap keliru orang-orang yang mencari jalan di antara keimanan dan kekafiran. Sebab tidak ada jalan lain selain keduanya. Yang ada hanyalah keimanan atau kekafiran.¹⁶ Jika diperhatikan, tafsiran ini sejalan dengan prinsip teologi ahlussunnah dan bertentangan dengan teologi Mu'tazilah yaitu pada salah satu prinsipnya *al-manzilah bayn al-manzilatayn* (jalan antara posisi iman dan posisi kufur). Padahal, prinsip ini adalah prinsip pokok yang secara historis mengawali eksistensi aliran teologi ini.

Meskipun sejalan dengan ahlussunnah pada tafsir ayat di atas, di banyak tempat al-Zamakhshari> malah lebih banyak berbeda. Perbedaan-perbedaan itu juga membuatnya mencela prinsip dan ulama ahlussunnah serta menyebutnya dengan sebutan yang tidak layak bagi sesama orang yang beriman kepada Allah. Seperti dengan sebutan *al-musyabbihah* (anthropomorphis) yang ditujukan kepada ahlussunnah ketika ia menafsirkan QS al-Nisa>/4: 153:



Terjemahnya:

Orang-orang Ahli kitab meminta kepadamu (Muhammad) agar engkau menurunkan sebuah kitab dari langit kepada mereka. Sesungguhnya mereka

¹⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 134.

¹⁶ Lihat Abu> al-Qasim Mahmud Ibn 'Umar al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I (Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah, 2006), h. 570.

telah meminta kepada Musa yang lebih besar dari itu. Mereka berkata: “Perlihatkanlah Allah kepada kami secara nyata”. Maka mereka disambar petir karena kezalimannya. Kemudian mereka menyembah anak sapi, setelah mereka melihat bukti-bukti yang nyata, namun demikian Kami maafkan mereka, dan telah Kami berikan kepada Musa kekuasaan yang nyata.¹⁷

Al-Zamakhshari> mengatakan bahwa ahli kitab disebut melakukan kezaliman karena meminta agar Allah diperlihatkan kepada mereka. Andai saja perkara melihat Allah adalah sesuatu yang boleh (*ja>iz*), maka tentunya mereka tidaklah disebut zalim, dan tidak pula mereka disambar petir karena permintaan itu. Berbeda ketika Nabi Ibrahim a.s. meminta diperlihatkan bagaimana orang mati dapat dihidupkan kembali, ia tidak disebut zalim dan tidak pula disambar petir, karena yang dimintanya adalah hal yang boleh (*ja>iz*). Karena itu, al-Zamakhshari> mencela Ahlussunnah yang menganggap melihat Allah swt. (*ru'yatulla>h*) sebagai sesuatu yang boleh (*ja>iz*). Ia mencelanya dengan kata-kata “*tabban li al-musyabbihah wa ramyan bi al-s}awa>iq.*” Atau “celakalah kaum *musyabbihah* (anthropomorphis) dan semoga disambar petir juga.”¹⁸

Sejarah dan dinamika kehidupan al-Zamakhshari>, serta alasan yang melatari penulisan tafsirnya layak menjadi perhatian. Jika dirunut ke belakang sebelum ia menyelesaikan karya tafsirnya ini, ada beberapa sisi-sisi hidupnya yang dipenuhi kontroversi. Seperti perkenalannya dengan al-D}abbi> atau Abu> Mud}ar (w. 507 H) propagandis Mu'tazilah di daerah Khuwa>rizm. Perkenalan dengannya di saat usianya masih sangat belia membuatnya tumbuh dalam lingkungan Mu'tazilah. Menurut al-

¹⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 134-135.

¹⁸ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 571-572.

H{u>fi>, Abu> Mud}ar ini adalah guru yang paling banyak memberikan pengetahuan dan pengaruh kepadanya terutama pengaruh paham Mu'tazilah.¹⁹

Dari Abu> Mud}ar ini juga ia belajar mendekati para penguasa dengan pujian-pujian lewat syair-syairnya. Dari pengalaman ini kemudian tumbuh di dalam dirinya ambisi untuk mendapatkan jabatan dan harta.²⁰ Ia disebutkan ketika berada di Bukha>ra>, Khura>san dan Isfahan berusaha dan berambisi memperoleh perhatian dan penghargaan dari Sultan demi memperoleh kedudukan dalam pemerintahan. Ia berbekal ketokohan Abu> Mud}ar sang Guru, penganjur aliran Mu'tazilah di daerah Khuwa>rizm, serta dengan mengandalkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Akan tetapi ia menjadi kecewa karena tidak berhasil mewujudkan ambisinya itu.

Setelah bergelut dengan ambisinya tersebut, pada tahun 512 ia mengalami sakit yang luar biasa, yang ia sebut dengan *al-munz{irah*, atau penyakit yang memberi teguran. Ia tersadar, dan peristiwa itu menjadi titik balik kehidupannya. Setelah sembuh ia berjanji tidak lagi mengetuk pintu pembesar kerajaan dan tidak juga menuruti ambisinya. Setelah kejadian monumental tersebut ia dua kali mengunjungi Makkah, dan pada kunjungan terakhirnya yaitu pada tahun 526 H, ia bermukim selama tiga tahun, masa yang ia gunakan untuk menyusun tafsir *al-Kasysya>f*.²¹

Ada beberapa karya al-Zamakhshari> termasuk tafsirnya yang dibuat berdasarkan permintaan dan desakan konteks sosial dan politik pada masanya. Sehingga sangat menarik untuk melihatnya lebih jauh, seberapa besar hal ini

¹⁹ Lihat Ahmad Muhammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>* (Kairo: al-Hai'ah al-Mi{sri>yah al-'A>mmah li al-Kita>b, t.th.), h. 48

²⁰ Lihat Mu{s}tha>fa al-{\a>wi> al-Juwayni>, *Manhaj al-Zamakhshari> fi> Tafsir al-Qur'a>n wa Baya>n I'ja>zih* (Cet. II; Mi{sir: Da>r al-Ma'a>rif, 1968), h. 31 dst.

²¹ Dep. Agama R.I., Dirjen Binbaga Islam, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, jilid III (Jakarta: CV. Anda Utama, 1993), h. 1323-1325.

membawa pengaruh kepada produk pemikirannya. Sebab sesuatu yang dibuat berdasarkan permintaan dan pesanan, tentu akan berbeda dengan sesuatu yang dibuat berdasarkan kesadaran dan kemauan pribadi.

Jika dicermati, selain *al-Kasysya>f*, produk-produk penafsiran al-Qur'an dari suatu generasi ke generasi berikutnya memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Ada banyak faktor yang menyebabkan hal tersebut, antara lain adalah adanya perbedaan kondisi sosio-historis di mana seorang mufassir hidup. Begitu pula dengan kondisi dan latarbelakang historis dan sosio-antropologis mufassir yang bersangkutan. Bahkan situasi politik yang terjadi ketika mufassir melakukan penafsiran juga sangat kental mewarnai produk-produk penafsirannya. Tidak berlebihan jika Michael Foucault pernah menyatakan suatu tesa bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari adanya relasi kekuasaan (baca: politik).²² Begitu pula Hippolyte Taine mengklaim bahwa lingkungan sangat berpengaruh pada pemikiran seseorang.²³ Al-Qur'an memang secara normatif, memiliki kebenaran mutlak. Akan tetapi karya-karya tafsir, kebenarannya bersifat relatif. Sebab hasil karya tafsir atau kitab-kitab tafsir adalah bentuk respon mufassir, berdasarkan kapasitas yang dimilikinya. Sedangkan para mufassir ketika melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dipengaruhi oleh latar keilmuan, konteks sosial politik, kepentingan dan tujuan ia menafsirkan al-Qur'an.

Di samping cakupan makna yang dikandung oleh al-Qur'an memang sangat luas, perbedaan dan corak penafsiran itu juga disebabkan perbedaan keahlian yang

²²Lihat Pip Jones, *Introducing Social Theory*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, *Pengantar Teori-teori Sosial Dari Fungsionalisme hingga Post-modernisme* (Ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), h. 174.

²³Ungkapannya "ألمع شرف تنبي", Lihat Muhammad Husain Haykal, *Haya>t Muhammad* (Kairo: Mahraja>n al-Qira>ah li al-Jami>', 1999), h. 551.

dimiliki oleh masing-masing mufassir. Al-Qur'an itu memang merupakan kitab yang mengandung kemungkinan banyak penafsiran. Sehingga adanya pluralitas penafsiran al-Qur'an adalah sesuatu yang niscaya dan wajar, sepanjang dapat dipertanggungjawabkan secara moral dan ilmiah. Karena itu, penafsiran dapat diibaratkan sebagai sebuah organisme yang selalu tumbuh dan berkembang, sehingga akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan seiring kemajuan tantangan yang dihadapi manusia.

Al-Qur'an sendiri memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (multi interpretable),²⁴ dan masing-masing mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh konteks sosio-kultural wilayah tempat tinggal mufassir. Bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun objek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural.

B. Rumusan Masalah

Berdasar dari uraian latar belakang di atas, terlihat bahwa pembahasan sangat menarik untuk melihat tafsir *al-Kasysya>f* dari pendekatan sosio-antropologi dan ilmu tafsir. Hal ini kemudian dijadikan sebagai pembahasan dengan permasalahan pokok: "Bagaimana Analisa korelasi Aspek-aspek Teologis, Fikih, Sosial Kemasyarakatan

²⁴ Mengenai keterbukaan makna al-Qur'an, Muhammad Abdullah Darra>z mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Tidak mustahil, bila orang lain dipersilahkan memandangnya, ia akan melihat lebih banyak cahaya. Selanjutnya lihat Muhammad 'Abdulla>h Darra>z, *al-Naba' al-'Azji>m* (Cet. I; Alexandria, Mesir: Da>r al-Mura>bithi>n, 1997), h. w & 147-148. M.

dan politik al-Zamakhsyari> dengan tafsiran-tafsirannya dalam Kitab Tafsir *al-Kasysya>f*” Agar lebih terarah, kajian ini dibagi dalam beberapa sub permasalahan yaitu:

1. Apa yang melatarbelakangi al-Zamakhsyari> menyusun Tafsir *al-Kasysya>f*?
2. Bagaimana pemikiran al-Zamakhsyari> dalam Tafsir *al-Kasysya>f* berkaitan dengan masalah teologi, fikih, sosial kemasyarakatan, politik dan aspek-aspek kehidupan manusia?
3. Sejauhmana dampak pemikiran al-Zamakhsyari> terhadap pemikiran tafsir sesudahnya?

C. Pengertian Judul dan Lingkup Pembahasan

Judul kajian ini adalah *Penafsiran al-Zamakhsyari> dalam Tafsir al-Kasysya>f (Tinjauan Kritis pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial Kemasyarakatan, Politik dan Aspek-aspek Kehidupan Manusia)*. Berangkat dari sini, untuk lebih mengarahkan pembahasan kajian ini, diperlukan pemaparan definisi operasional terhadap term-term pokok dalam disertasi ini.

Al-Zamakhsyari> adalah pengarang Tafsir *al-Kasysya>f*. Ia memiliki nama lengkap Abu> al-Qasim, Mahmud bin ‘Umar bin Muhammad al-Khawa>rizmi>, al-H{anafi, penganut aliran Mu’tazilah, yang juga dijuluki *Ja>rulla>h* karena ia bermukim beberapa waktu lamanya di Makkah, di masa-masa akhir hidupnya. Lebih jauh mengenai al-Zamakhsyari> akan dibahas pada bab III.

Tafsir berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk *mas}dar* dari kata kerja *fassara*, رَسَفَ - رَسَفِيْ - سَفَتِيْرا. Kata kerja ini berakar pada paduan huruf *fa’*, *sin* dan

ra'. Akar kata ini memiliki makna pokok yaitu keadaan sesuatu yang jelas dan perbuatan menjelaskan sesuatu.²⁵

Secara leksikal, kata kerja *رَسَفَ - رَسَفِي - سَفَتِيْرَا* bermakna *حَضُو* (menjelaskan), *إِلَى الْمَعَا* (menyingkap sesuatu yang tertutup), *فَشَكَّ الْمِيْطَغ* (penelitian tabib atas air (seni?)) dan *الْمَدَارِ نَاءَ ظَفَا الْمَلَكْشَد* (pengungkapan maksud sebenarnya dari lafaz yang samar).²⁶ Dari arti ini tampak bahwa tafsir bermakna sebuah usaha untuk menjelaskan sesuatu.

Untuk pengertian terminologisnya, ulama berbeda pendapat disebabkan perbedaan pendekatan yang mereka gunakan. Pendapat yang beragam tersebut dapat dikelompokkan pada dua kelompok yaitu kelompok ulama ushul tafsir dan ulama tafsir.

Dari perbedaan pendapat tersebut, dapat dirumuskan kandungan konsep-konsep yang dikandung oleh kata tafsir, yaitu:

1. Kegiatan ilmiah untuk memahami kandungan al-Qur'an.
2. Kegiatan ilmiah menjelaskan kandungan al-Qur'an.
3. Pengetahuan-pengetahuan yang dipergunakan untuk memahami al-Qur'an.

²⁵ Abu> al-Husain Ahmad Ibnu Fa>ris Ibnu Zakariya>, *Mu'jam Maqa>yis al-Lugah* (Cet. I; Bairut: Da>r al-Fikr, 1994), h. 837.

²⁶ Ibrahim Anis et al., *Al-Mu'jam al-Wasi>th* (Istambul: al-Maktabah al-Islami>yah, 1972), h. 690.

4. Pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh melalui kegiatan memahami al-Qur'an.²⁷

Selama ini, konsep kedua yang masyhur dipakai untuk mendefinisikan term tafsir. Namun berangkat dari kemungkinan tercakupnya keempat konsep di atas, secara operasional, term tafsir dapat diartikan sebagai upaya pengkajian atau penelitian terhadap kandungan al-Qur'an. Dengan definisi ini, tafsir dapat dipandang sebagai metode ilmu, yaitu suatu cara manusia menemukan pengetahuan yang diperlukannya untuk menghadapi lingkungan hidup dan masalahnya²⁸

Terlihat bahwa ilmu tafsir dan tafsir termasuk dalam definisi operasional ini. Ilmu tafsir sebagai sarana dalam upaya pengkajian sedangkan tafsir adalah hasil dari upaya pengkajian itu sendiri.

Dari sini, tafsir dimaksud pada kajian ini termasuk di dalamnya pemikiran mengenai ilmu tafsir dan tafsir itu sendiri sebagai hasil dari upaya memahami makna ayat-ayat al-Qur'an.

Al-Kasysya>f adalah kitab atau karya tafsir al-Zamakhshari>. Nama kitab ini berasal dari akar *kaf, syin dan fa'* (ك, ش, ف) yang menurut Ibnu Fa>ris, berarti menanggalkan sesuatu dari sesuatu yang lain, misalnya menanggalkan baju dari badan.²⁹ Dari arti dasar ini lahirlah arti terbuka, penyingkapan, tidak tertutup atau telanjang, pembukaan atau pembongkaran, membuka selubung, pemecahan rahasia dan misteri, investigasi dan penyelidikan.³⁰ *Al-Kasysya>f* adalah *isim fail* (subyek)

²⁷ Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir*, h. 7.

²⁸ Lihat Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir*, h. 8.

²⁹ Abu> al-Husain Ahmad Ibnu Fa>ris Ibnu Zakariya>, *Mu'jam Maqa>yis al-Lughah*, h. 927.

³⁰ Lihat Muhammad Ibnu Ya'qu>b al-Fayru>za>ba>di>, *al-Qa>mu>s al-Muh>ji>t* (Bairut: Da>r al-Fikr, 1999), h. 765. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Cet. III; Ithaca New York: Spoken Languages Services, Inc., 1976), h. 829

yang berbentuk *muba>lagah* (arti lebih kuat dan lebih intens). Dengan pengertian ini, al-Zamakhshari> memilihnya sebagai judul karya tafsirnya sebagai upaya penyingkap pesan-pesan al-Qur'an. Judul lengkap karya besarnya ini adalah *Tafsir al-Kasysya>f 'an H{aqa>'iq Gawa>miḍ} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi Wuju>h al-Ta'wi>l*.³¹

Untuk melihat lebih jauh keterkaitan antara latar belakang kehidupan al-Zamakhshari> dengan penafsirannya, penulis mengambil empat tinjauan secara umum penafsirannya dalam al-Kasysya>f dengan kategorisasi pada aspek Teologi, fikih, sosial kemasyarakatan dan politik, serta beberapa aspek terkait kehidupan manusia secara umum.

Tinjauan teologi dianggap penting karena tafsir ini diidentikkan dengan aliran Muktaẓilah. Sementara tidak ditemukan tafsir secara utuh yang mewakili pemikiran Muktaẓilah. Kitab *Tanzi>h al-Qur'an 'An al-Mat}a'in* karya Abu> al-H}asan 'Abd al-Jabba>r atau al-Qa>d}i> 'Abd al-Jabba>r (415 H) tidak menafsirkan seluruh isi al-Qur'an. Ia hanya menafsirkan beberapa ayat yang terkait dengan persoalan teologis di setiap surah al-Qur'an.³² Sementara itu, di samping apresiasi yang begitu besar terhadap kitab tafsir al-Kasysya>f, al-Z}ahabi di dalam *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n* memasukkan tafsir ini dalam kategori tafsir *bi al-ra'y al-maẓmu>m* atau tafsir dengan menggunakan rasionalitas yang tercela.

³¹ Pemilihan judul ini tidak terlepas dari sejarah penyusunannya yang dimulai oleh pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada al-Zamakhshari oleh beberapa pencari ilmu mengenai arti beberapa ayat. Jawaban-jawaban al-Zamakhshari dianggap menyingkap arti ayat yang selama itu dianggap misteri oleh mereka. Mengenai sejarah penyusunan al-Kasysya>f akan dibahas lebih jauh pada Bab III. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f 'an H{aqa>'iq Gawa>miḍ} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi Wuju>h al-Ta'wi>l*, jilid I (Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah, 2006), h. 6-9.

³² Lihat 'Ima>d al-Di>n 'Abu> al-H}asan 'Abd al-Jabba>r, *Tanzi>h al-Qur'an 'An al-Mat}a'in* (Cet. I; al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Tura>s, 2014).

Tinjauan fikih dimaksudkan untuk melihat lebih jauh keterkaitan kehidupannya dan sikapnya sebagai seorang pengikut mazhab Hanafi lewat beberapa persoalan fikih, seperti tentang taharah, shalat dan haji. Apakah pada persoalan ini, ia menunjukkan fanatisme mazhab sebagaimana pada persoalan teologi.

Tinjauan sosial-kemasyarakatan dan politik, penting untuk diangkat demi melihat perhatian al-Zamakhshari> terhadap isu-isu yang terjadi pada masanya. Gejolak politik dan kehidupan sosial di beberapa tempat yang ia singgahi selama rihlah ilmiahnya, sedikit banyaknya mempengaruhi pandangannya pada saat menafsirkan al-Qur'an. Karena itu, penulis melihat hal ini pada persoalan keputusan politik, kepemimpinan perempuan dan hubungan sosial umat Islam dengan pemeluk agama lain dalam satu komunitas.

Tinjauan beberapa aspek dalam kehidupan melengkapi penelitian ini, dengan mengambil persoalan kehidupan berumahtangga, pandangannya tentang pakaian dan akhlakul karimah. Hal ini penting untuk melihat pandangan tafsirnya dan mengaitkannya dengan sikapnya yang tidak membangun rumah tangga dan beberapa sikapnya yang arogan kepada sesama muslim.

D. Kajian Pustaka

Berdasarkan hasil penelusuran kepustakaan, ada beberapa kajian ilmiah yang telah dilakukan dan berkaitan dengan penelitian ini. Dari penelusuran dan cermatan terhadap hasil penelitian terkait al-Zamakhshari> dan tafsirnya, belum ditemukan ada yang secara khusus dan komprehensif membahas tentang kehidupan al-Zamakhshari> dan kaitannya dengan muatan maupun pendekatan tafsirnya.

Berikut ini beberapa hasil kajian dan penelitian mengenai Tafsir *al-Kasysya>f* dan al-Zamakhshari>:

1. Mus}t}afa al-Ṣawī al-Juwaynī, *Manhaj al-Zamakhshari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayan I'jazih*. Buku ini menitikberatkan pada pembahasan metodologi yang digunakan al-Zamakhshari >di dalam *al-Kasysya>f*. Al-Juwaynī meskipun di awal bukunya memaparkan sejarah hidup al-Zamakhshari>, akan tetapi tidak berusaha mengaitkan latar belakang kehidupannya itu dengan penafsirannya atas al-Qur'an.
2. Karya Ahmad Muhammad al-H{u>fi yang berjudul *al-Zamakhshari*. Karya ini seperti karyanya sebelum ini yaitu *al-Ṭabari*, berusaha memperkenalkan tokoh-tokoh yang memiliki jasa yang sangat besar bagi bangsa Arab. Karya ini lebih mirip sebagai sebuah biografi dengan membahas riwayat hidup, riwayat pendidikan dan karya-karya al-Zamakhshari> serta beberapa pemikirannya. Meskipun mengungkap beberapa pemikirannya, akan tetapi karya ini lebih menitik beratkan pada pemikiran al-Zamakhshari> pada bidang bahasa di mana ia lebih dikenal. Karena itu, karya ini belum secara gamblang membahas pemikiran-pemikirannya di bidang tafsir dan kaitannya dengan latar belakang kehidupannya.
3. Tesis Ṣālih Ibnu Garamalla>h al-Ga>midī untuk mendapatkan gelar Magister Teologi di Universitas Ibnu Saud, Riyadh, yang berjudul *al-Masa>'il al-l'tiza>liyyah fi> Tafsir al-Kasysya>f li al-Zamakhshari>*, yang kemudian diterbitkan oleh Da>r al-Andalus li al-Nasyr wa al-Tawzi', H{ail, Saudi Arabia. Tesis ini mengurai pertentangan dua kitab tafsir karya dua tokoh yang mewakili dua mazhab berbeda; *al-Kasysya>f* karya al-Zamakhshari> yang merupakan representasi mazhab Mu'tazilah dan tafsir *al-Instis}af* karya Ibnu Munayyir yang merepresentasi mazhab Asy'ari>. Al-Ga>midī memosisikan dirinya sebagai

penengah dari dua bentuk penafsiran yang ia anggap berada pada dua titik yang ekstrim dengan menggunakan kacamata *ahlu al-sunnahwa al-jama'ah*. Tafsiran-tafsiran keduanya ia dudukkan secara proporsional dengan menggunakan pendekatan kategori prinsip Mu'tazilah. Al-Ga>midī dalam penelitian ini hanya berfokus pada ayat-ayat yang ditafsirkan al-Zamakhshari> secara teologis dengan menggunakan pendekatan tafsir beserta perangkatnya. Meskipun ia menampilkan sejarah kehidupan al-Zamakhshari>, akan tetapi ia tidak mengaitkannya dengan penafsirannya yang bercorak Mu'tazilah.

4. Kitab *al-Balagh al-Qur'aniyyah fi Tafsir al-Kasysya>f wa Asaruha fi al-Dirasat al-Balagiyyah* karya Muhammad H{asanayn Abu Mu>sa. Buku ini seperti terlihat dari judulnya hanya memfokuskan pembahasannya pada aspek balagh yang terdapat pada tafsir *al-Kasysya>f*.
5. Disertasi Ahmad Thib Raya yang berjudul *Fungsi Kaidah-kaidah al-Bayan dalam Tafsir al-Kasysya>f*, yang kemudian diterbitkan sebagai buku dengan judul *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an; Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*. Buku ini diterbitkan oleh Fikra Publishing Jakarta Selatan untuk pertama kali pada bulan Oktober 2006. Penelitian ini, sejauh penelusuran penulis adalah satu-satunya karya yang tersaji dalam bahasa Indonesia mengenai al-Zamakhshari>. Sesuai dengan judul buku ini, pembahasan mengenai latar belakang al-Zamakhshari> sangat terbatas dan hanya berkutat pada pembahasan metodologi tafsir *al-Kasysya>f* dengan fokus pendekatan Bahasa.

Dari uraian ini, peneliti berkesimpulan bahwa kajian mengenai pandangan-pandangan al-Zamakhshari> dalam Tafsir *al-Kasysya>f* dengan menggunakan

pendekatan historis, sosio-antropologi dan upaya mengaitkannya dengan sejarah kehidupannya belum diangkat sebagai sebuah kajian yang utuh seperti yang diusung oleh disertasi ini. Bahkan pembahasan mengenai *al-Kasysya*^f maupun *al-Zamakhsyari*[>] meskipun menyita banyak perhatian, akan tetapi belum mendapatkan porsi yang memadai dalam penelitian tafsir di Indonesia.

Untuk membantu kajian ini, peneliti juga menjadikan beberapa kitab karya *al-Zamakhsyari*[>] yang lain, sebagai bahan pendukung dan untuk menegaskan kesimpulan yang ditarik, terutama ketika membahas tentang kontribusinya di dalam bidang tafsir.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Sesuai dengan obyek kajian disertasi ini, maka penelitian yang dilakukan adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Sebagai langkah pertama dalam hal ini, penulis mengumpulkan data secara maksimal mengenai *al-Zamakhsyari*[>], terutama mengenai sejarah hidupnya, baik secara eksplisit melalui kitab-kitab *Tarikh*, *Tara*^{>jum} dan *Tabaqa*^{>t}. Kepribadian *al-Zamakhsyari*[>] juga dapat ditemui secara implisit lewat karya-karyanya dalam bentuk syair terutama dalam karyanya yang masih berbentuk manuskrip "*Makht*^{u>t} *Diwan al-Adab*," di Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir. Namun potongan-potongan syairnya telah dikutip di dalam penelitian Mus^tafa al-Şawi al-Juwayni. Begitu pula dengan kumpulan karya syairnya *Di*^{wa>n} *al-Zamakhsyari*[>] dan *al-Maqamat* yang telah diterbitkan. Pengumpulan data ini menjadi sedikit mengalami kesulitan karena informasi

mengenai kehidupan al-Zamakhshari> sangat terbatas. Kitab-kitab *Tarajum* atau semacam biografi tidak secara gamblang menguraikannya.

Permasalahan pokok yang dibahas dalam penelitian ini adalah pengaruh aspek historis dan sosio-antropologis seorang tokoh mufassir dalam produk penafsirannya. Untuk itu, maka yang menjadi data primer adalah karya tafsirnya yaitu *Tafsir al-Kasysya>f*, serta karya-karyanya yang lain seperti literatur yang berhubungan dengan al-Zamakhshari> seperti komentar-komentar ulama semasanya. Demikian pula data-data yang relevan dengan tema yang dibahas, yang kemudian dijadikan sebagai data sekunder.

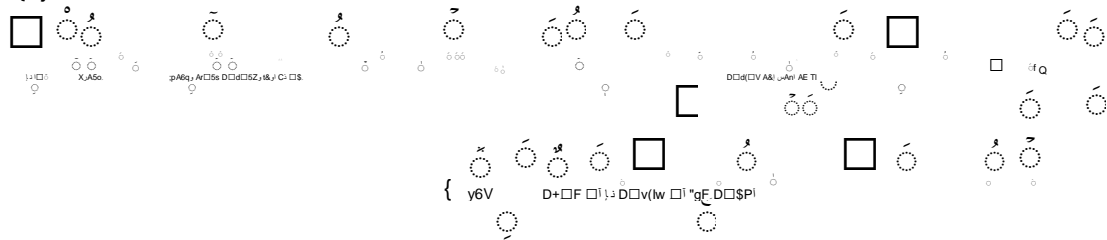
2. Pendekatan Penelitian dan Kerangka Teoritis

Oleh karena data yang dikumpulkan semuanya kualitatif, maka peneliti mengolahnya dengan mempergunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu mengolah data berdasarkan nilai yang terkandung dalam setiap data. Pendekatan yang relevan digunakan dalam penelitian ini tentu saja adalah pendekatan historis dan sosio-antropologi dengan melihat relevansi antara latar belakang budaya serta pemikiran yang lahir dari sejarah hidupnya dikaitkan dengan pandangan-pandangan tafsirnya.

Sedangkan landasan teori yang akan digunakan adalah teori *al-tah}ayyuz* (bias dan keberpihakan dalam berpikir, bertutur dan bertindak) seperti yang diungkap oleh 'Abd al-Wahha>b al-Massi>ri> (2008 M). Al-Massi>ri> mengungkapkan bahwa di dalam diri setiap orang terdapat keberpihakan atau *bias* (*al-tah}ayyuz al-ka>min*) dalam bertutur, berpikir dan bertindak. Hal ini dipengaruhi oleh kondisi dan lingkungan di mana seseorang lahir dan tumbuh berkembang. Begitu pula dengan bahasa dan ideologi. Meskipun adanya bias ini secara determinan akan tetapi tidak bersifat final.

Sebab meskipun saling berbeda, ada potensi nilai-nilai humanis yang menyatukan tiap orang yang bersifat fitrawi.³³ Seperti yang terlihat dalam semangat QS. al-

H{ujurat/49: 13:



Terjemahnya:

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.³⁴

Begitu pula dengan teori *as}abiyyah (group feeling)* Ibnu Khaldun. Ibnu Khaldun (1332-1406 M) berpendapat bahwa setiap kelompok sosial atau masyarakat sudah barang tentu memiliki kecenderungan kuat untuk selalu melakukan upayamempertahankan posisi dan eksistensi kelompoknya.³⁵ Dari sini terlihat bahwa perilaku seseorang, siapapun, termasuk perilaku keagamaan tidak terlepas dari motivasi-motivasi yang melatarbelakanginya. Begitu pula dengan motivasi politik dan ekonomi, serta adanya ikatan-ikatan kelompok, kesukuan dan ikatan-ikatan

³³ Al-Massiri> dalam hal ini memberi contoh bahwa lingkungan dan budaya di suatu tempat sangat berpengaruh pada produk pemikiran seseorang. Kelompok ilmuwan Jepang dan Amerika secara bersama melakukan penelitian pada sekelompok monyet. Meskipun mereka masing-masing meneliti obyek dan fenomena yang sama akan tetapi konklusinya berbeda dikarenakan hipotesa yang dibuat juga sangat berbeda. Demikian pula dalam pembentukan bahasa. Orang Eskimo misalnya mengungkapkan salju lebih dari 50 ungkapan disesuaikan bentuk dan kondisi tertentu. Hal mana bagi bangsa lain hanya diungkapkan dalam satu ungkapan saja yaitu salju. Contoh-contoh lain yang menarik selanjutnya, lihat Abd al-Wahha>b al-Massiri>, *Isyka>li>yaṭ al-Tah}ayyuz; Ru'yaḥ Ma'ri>fi>yaḥ wa Da'wah li al-ljtiha>d; Al-Muqaddimah Fiqh al-Tah}ayyuz* (Cet. II; Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'A>lami> li al-Fikr al-Isla>mi>, 1996), h. 26 dst.

³⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 745.

³⁵ Lihat Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Bairut: Da>r al-Jayl, t.th.), h. 145-175.

primordial lain. Semuanya memberikan pengaruh yang besar di dalam pembentukan pemikiran dan pandangan seseorang.

Selanjutnya, teori Max Weber (1864-1920) juga sangat penting diungkapkan untuk dijadikan teori pembanding. Max Weber berpendapat bahwa segala aktivitas manusia bukan hanya didasarkan pada motivasi ekonomi, akan tetapi lebih dari itu juga didorong oleh nilai-nilai yang diyakininya.³⁶ Hal ini penting untuk menemukan apakah al-Zamakhshari> lebih dominan menafsirkan ayat-ayat teologis karena motivasi duniawi, atau dalam rangka mendukung dan menguatkan posisi kelompoknya (Mu'tazilah), atau karena memang murni dilatari oleh semangat agama sebagaimana pandangan Weber.

Teori Strukturalisasi Anthony Giddens juga relevan untuk digunakan di dalam penelitian ini, sebagai dasar untuk melihat keterkaitan antara sosok al-Zamakhshari> dengan latar belakang kehidupan yang akan dipaparkan sejauh mungkin, dengan pandangan-pandangan tafsirnya.³⁷ Boleh jadi pandangan tafsir al-Zamakhshari> tidak lagi obyektif karena menginginkan sesuatu di balik pandangan tafsirnya tersebut.

3. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini bersifat deskriptif, analitis dan perbandingan, yaitu berupaya menggali dan menemukan pengaruh aspek antropologis di dalam produk penafsiran yang tersaji di dalam *Tafsir al-Kasysya>f*. Data-data yang diperoleh kemudian dideskripsikan serta dianalisis dengan menggunakan pendekatan kategorisasi dan

³⁶ Lebih lanjut lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, terj. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), terj. Yusup Pri>asudiarja, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* (Cet. I; Surabaya: Pustaka Prometheus, 2000).

³⁷ Tujuan utama teori strukturalisasi adalah menjelaskan hubungan dialektika dan saling memengaruhi antara agen dan struktur. Seluruh tindakan sosial memerlukan struktur, dan sebaliknya seluruh struktur memerlukan tindakan sosial. Agen dan struktur saling berkait dalam praktik. Selanjutnya, lihat Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (t.tp.: University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1984), h. 1-28.

perbandingan. Yang dimaksud pendekatan kategorisasi di sini adalah merumuskan produk tafsir al-Zamakhshari> dalam bentuk kategori dan pengelompokan tema-tema tertentu, sehingga produk penafsirannya pada tema-tema tersebut dapat dilihat melalui data yang telah ada.

Adapun pendekatan perbandingan (*comparative approach*) yang digunakan adalah membandingkan tafsiran-tafsiran al-Zamakhshari> atas ayat-ayat al-Qur'an dengan tafsiran-tafsiran yang lain seperti penafsiran Ibnu al-Munayyir.³⁸ Hal ini dimaksudkan untuk melihat letak pengaruh latar belakang kultural antropologis terhadap produk tafsir mereka serta sejauhmana perbedaan dan persamaan yang lahir dari aspek ini.

Pada pembahasan latar belakang al-Zamakhshari> beserta produk pemikirannya, peneliti menggunakan pendekatan sosiologis³⁹, historis dan antropologis.⁴⁰ Pendekatan ini menjadi sebuah keniscayaan untuk mengungkap hal-hal yang melatarbelakangi pemikiran al-Zamakhshari> dengan melihat sejarahnya, berangkat dari tesis bahwa fase terbentuknya aspek fisik dan mental (intelektensi) seseorang dipengaruhi oleh faktor geografis, iklim dan budaya tempat mereka berada.⁴¹

³⁸ Ibnu al-Munayyir (620-683 H.) adalah ulama al-Asy'a>ri>yah yang menyusun tafsir al-Qur'an dengan judul *al-Intiṣāf min al-Kasysya>f*, yang berangkat dari tafsir al-Kasysya>f dengan motivasi membantah dan mendebat pandangan-pandangan teologi Mu'tazilah dalam Tafsir *al-Kasysya>f*.

³⁹ Sosiologi adalah suatu ilmu yang menggambarkan tentang keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan serta berbagai gejala sosial lainnya yang saling berkaitan. Dengan ilmu ini, suatu fenomena sosial dapat dianalisa dengan faktor-faktor yang mendorong terjadinya hubungan, mobilitas sosial serta keyakinan-keyakinan yang mendasari terjadinya proses tersebut. Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Cet. VI; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), h. 39.

⁴⁰ Sejarah atau historis adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, obyek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut. Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, h. 46.

⁴¹ Lihat 'Abd al-Rah}ma>n Ibnu Khaldu>n, *Muqaddimah Ibn Khaldu>n.*, h. 91-95.

Pendekatan antropologi dijadikan pisau analisa dengan mengungkapkan nilai-nilai, status dan gaya hidup, sistem kepercayaan dan pola hidup yang mendasari perilaku tokoh sejarah dalam hal ini al-Zamakhshari>.⁴² Khusus kajian mengenai pandangan-pandangan tafsir al-Zamakhshari> pendekatan antropologi yang relevan adalah pendekatan antropologi kognitif. Antropologi Kognitif yang dikembangkan oleh Ward H. Goodenough melihat bahwa sesungguhnya obyek penelitian antropologi adalah fenomena-fenomena mental,⁴³ yang tentu saja lebih mengarahkan kepada kajian mengenai pemikiran dan karakter manusia yang membawa pengaruh kepada perubahan kebudayaan.

Untuk lebih terarah, penulis memberi kategorisasi umum atas tafsirnya yang terdapat pada *al-Kasysya>f*, untuk lebih memudahkan melihat keterkaitan antara tafsirnya tersebut dengan latar belakang dan sejarah kehidupan al-Zamakhshari>.

4. Metode Analisis dan Interpretasi

Untuk memudahkan teknik analisis data, penelitian kualitatif ini menggunakan beberapa pendekatan dan teknik interpretasi, yaitu antropologi dan sosio-politik dan tentu saja penggunaan interpretasi Tafsir. Interpretasi sosiologis digunakan karena produk tafsir tidak lahir dari ruang hampa. Tafsir dan mufassir tidak terlepas dari pengaruh dan refleksi atas realitas sosial yang mengitarinya. Dari sini, penulis menganalisa tentang apa yang mempengaruhi penafsiran dan bagaimana frame kehidupan al-Zamakhshari> membentuk sebuah kepentingan dari

⁴² Mengenai uraian pendekatan ini, lihat Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 4 dst.

⁴³ Nur Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2007), h. 52.

lingkungannya pada masa penyusunan tafsir al-Kasysya>f. Demikian pula interpretasi politis digunakan disebabkan setiap norma dalam kehidupan sebuah masyarakat mendeskripsikan realita dan tuntutan masyarakatnya yang kemudian menjadi sebuah persoalan politis. Seorang mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'an tidak hanya melayani teks semata, tapi juga melayani realitas sosio-politik di mana ia memiliki kepentingan, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Teknik interpretasi tafsir tentu saja menjadi sarana yang digunakan untuk melihat lebih jauh ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh al-Zamakhshari> pada empat kategori besar. Teknik interpretasi tersebut adalah; Pertama, Interpretasi tekstual, yaitu data yang dihadapi ditafsirkan dengan menggunakan teks-teks al-Qur'an atau dengan riwayat Nabi Muhammad saw berupa perkataan, perbuatan atau pengakuan. Penelusuran konsep-konsep penting dari kosa kata pada ayat, lalu dicari gagasan-gagasan yang terkandung dalam frase atau klausa yang menjadi bagian ayat. Secara sederhana teknik ini dapat diasosiasikan dengan *tafsir bi al-ma'tsur atau bi al-riwa>yat* yang merupakan bentuk penafsiran tertua dalam khazanah intelektual Islam.⁴⁴

Kedua, Interpretasi Sistemis. Yang dimaksud adalah pengambilan makna yang terkandung dalam ayat (termasuk klausa dan frase) berdasarkan kedudukan dalam ayat, di antara ayat-ayat ataupun di dalam surahnya.⁴⁵ Tegasnya di sini data tersebut dianalisis dengan melihat perpautannya dengan ayat-ayat atau bagian yang

⁴⁴ Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an* (Cet.III; Jakarta: Raja Grafindo Persada; 2002), h.23.

⁴⁵ Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 49-51.

lainnya yang ada di sekitarnya atau kedudukannya dalam surah. Penggunaan tehnik ini mengacu pada kenyataan al-Qur'an sebagai kitab suci yang memiliki sistematika yang utuh dan padu dan disusun oleh Allah Yang Maha Mengetahui.

F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan penelitian

- a. Penelitian ini bertujuan menganalisis sejarah kehidupan al-Zamakhshari> dan keterkaitannya dengan kedudukan tafsirnya *al-Kasysya>f* sebagai karya Tafsir yang fenomenal dan menjadi representasi paham teologi Muktazilah.
- b. Penelitian ini bertujuan menganalisis implikasi latar belakang kehidupan al-Zamakhshari> pada pandangan-pandangannya dalam tafsir al-Kasysya>f.

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan Ilmiah

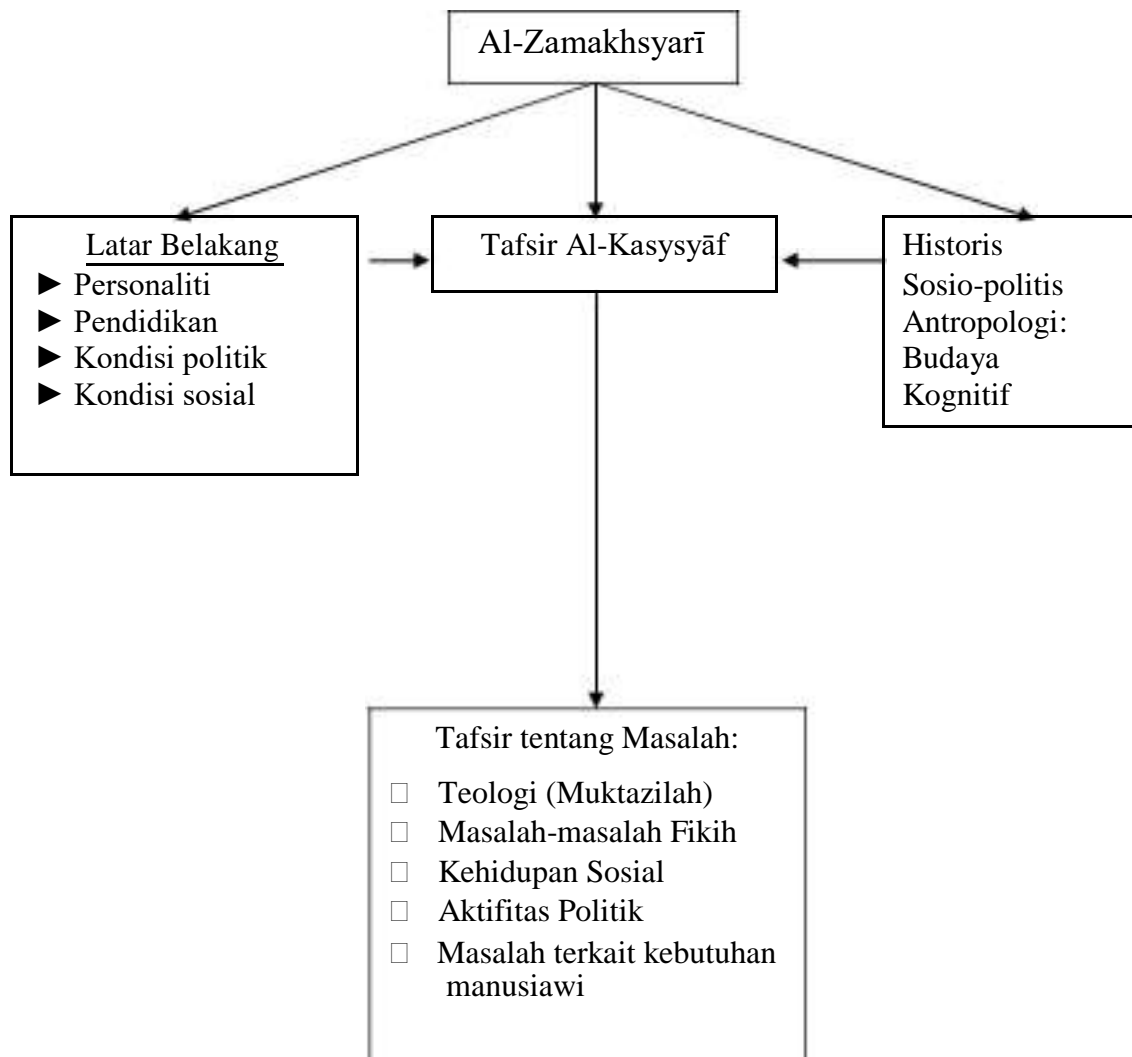
Penelitian ini diharapkan dapat mengantarkan kita untuk melepaskan diri dari ikatan-ikatan primordial di dalam menilai karya tafsir disebabkan oleh latar belakang penulisnya yang berbeda secara teologis, mazhab fikih dan lain-lain. Tapi lebih melihat kepada substansi, latar belakang keilmuan dan konteks yang meliputi saat saat karya tafsir tersebut di buat. Perbedaan ideologi tidak boleh menutup mata kita dari kebenaran.

Penelitian ini juga diharapkan melengkapi khazanah pemikiran mengenai al-Zamakhshari> yang sudah mendapat beberapa porsi perhatian dari beberapa peneliti dengan deksripsi yang lebih komprahensif dan proporsional. Sekaligus dapat menambah khazanah intelektual dalam perkembangan ilmu pengetahuan pada umumnya dan ilmu-ilmu keislaman khususnya.

b. Kegunaan Praktis

Penelitian ini dapat dijadikan sebagai informasi bagi pemerhati kajian tafsir, dan sekaligus sebagai bahan bacaan menambah literatur mengenai kajian tafsir terutama terkait dengan al-Zamakhshari>.

KERANGKA PIKIR



BAB II

TINJAUAN UMUM SEJARAH TAFSIR, KAIDAH TAFSIR DAN SIKAP MUFASSIR

A. Sejarah Tafsir Masa al-Zamakhshari>

Tafsir sebagai sebuah karya pasca masa kodifikasi ilmu terbagi tiga kategori yaitu: 1. Tafsir yang tidak berdiri sendiri melainkan sebagai bagian dari hadis yang dibukukan. 2. Tafsir al-Qur'an sebagai bagian dari pemikiran-pemikiran yang tidak tersusun secara sistematis seperti pada kitab-kitab yang menggunakan tema *Ma'a>ni> al-Qur'an* dan *l'ja>z al-Qur'an*. 3. Tafsir yang disusun secara sistematis, baik dalam bentuk penafsiran utuh, penafsiran sebagian ayat al-Qur'an dengan mengikuti susunan mushaf maupun dalam bentuk penafsiran sebagian surah al-Qur'an.

Dalam tataran kategori ketiga makna karya tafsir di atas kajian tafsir sangat marak, pada masa kehidupan al-Zamakhshari> (467 – 538 H) yaitu paruh akhir abad V dan paruh pertama VI H. Boleh dikata pada abad V H ini tafsir tumbuh subur dan setelah menemui momentumnya pada abad sebelumnya yaitu abad IV sebagai abad inspirasi bagi al-Zamakhshari>. Setidaknya ada empat faktor yang mendorong perkembangan tafsir pada masa-masa ini yaitu:

1. Maraknya kegiatan keilmuan secara umum, yaitu kegiatan kodifikasi ilmu, penerjemahan serta penyusunan ilmu-ilmu keislaman dalam bentuk yang sistematis. Dimulai sejak akhir masa pemerintahan Dinasti Umawiah dan terus berlangsung hingga berakhirnya Dinasti Abbasiah I (232 H). Ini ditandai

dengan tetap aktifnya lembaga ilmiah (*Da>r al-H{ikmah*) yang dibangun oleh al-Ma'mu>n.¹

2. Kesadaran untuk lebih mendekatkan pemahaman umat Islam atas al-Qur'an pada saat wilayah Islam semakin meluas serta semakin jauhnya umat dari masa kenabian. Faktor ini adalah imbas aksiologis dari perkembangan ilmu pengetahuan.
3. Kedudukan tafsir yang diklaim sebagai ilmu yang paling utama dan paling mulia. Seperti yang disebutkan oleh al-Suyu>tji> (911 H).² Sebab tafsir adalah upaya menjelaskan al-Qur'an yang merupakan sumber utama dan pegangan hidup umat Islam.
4. Tafsir al-T{abari> yang mulai disusun pada tahun 270 H. dan selesai pada tahun 305 H.³ menjadi sebuah *magnum opus* yang kemudian membawa pengaruh kepada perkembangan tafsir, sebagai tafsir yang tidak hanya berkutat pada tafsir *bil ma'slu>r*. Tafsir ini malah dianggap sebagai titik awal (*nawa>h*) penafsiran dengan menggunakan ra'yu. Penafsiran dengan ra'yu di sini diartikan sebagai penafsiran yang telah memadukan riwayat dengan produk rasio. Penafsiran Ibnu Jari>r ini juga dianggap sebagai fenomena baru penafsiran al-Qur'an pada masa itu.⁴

¹Lihat Umar Muhammad Said, *Taqri>b al-Tura>sl; Ta'wi>l Musykil al-Qur'an li Ibn Qutaybah* (Cet. I; Kairo: Markaz al-Ahram li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1989), h. 14-16.

²Lihat Jala>l al-Di>n al-Suyu>tji>, *al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, juz II (Cet. II; Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 386. Hal yang sama disebutkan oleh Kha>ji> Khali>fah bahwa tafsir adalah ilmu utama (*Asyraf al-'Ulu>m wa a'z{amuha>*). Lihat H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n 'An Asa>mi> al-Kutub wa al-Funu>n*, jilid I (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), 477.

³Mustafa al-S{a>wi> al-Juwayni>, *Mana>hij fi> al-Tafsi>r* (Iskandariah: Mansya'at al-Ma'a>rif, t.th.), h. 310.

⁴Lihat juga pujian-pujian yang lain atas Tafsir Ibnu Jari>r, Muhammad H{usayn al-Z{ahabi> *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I (Cet. II; Beirut: Da>r al-Fikr, 1976), h. 222-224.

Maraknya kegiatan tafsir pada dua masa ini dapat dilihat dengan lahirnya banyak produk tafsir dengan ra'yu yang dilatarbelakangi oleh berbagai kecenderungan seperti:

a. Tafsir Aliran Mu'tazilah

Tokoh-tokoh Mu'tazilah banyak menghasilkan karya-karya tafsir. Tentunya tafsir-tafsir mereka dibangun dari prinsip teologi mereka. Karya-karya tafsir mereka malah sejak dini telah ada. Menurut al-Suyuṭī dan muridnya al-Dawūdī di dalam *Tabaqat al-Mufasssin*, Abu Bakr 'Abd al-Rahman ibn Kisan al-Asamm (240 H) telah menyusun sebuah kitab tafsir.⁵ Ini berarti Mu'tazilah secara teoritis dapat dianggap sebagai pelopor penafsiran al-Qur'an dengan ra'yu. Sebab tafsir al-Asamm tentunya telah rampung pada paruh pertama abad III H.

Akan tetapi Tafsir-tafsir yang merupakan khazanah pemikiran Mu'tazilah ini umumnya telah hilang ditelan masa. Kenyataan ini menurut al-Zahabi, amat disayangkan sebab membuat penilaian kita mengenai corak tafsir Mu'tazilah menjadi tidak utuh.⁶

Setelah al-Asamm, abad IV H adalah abad yang cemerlang bagi Mu'tazilah di bidang tafsir. Terhitung beberapa mufasssinya menghasilkan karya tafsir seperti:

1. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab ibn Sallam atau Abu 'Ali al-Jubba'i (303 H). Ia dikenal sebagai tokoh papan atas mazhab Mu'tazilah dengan banyak pemikiran mengenai filsafat dan ilmu Kalam. Al-Suyuṭī (911 H) di dalam *Tabaqat al-Mufasssin* dan Ibnu al-Nadīm (390 H) di dalam *Fihrist*

⁵ Muhammad Husayn al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssin*, jilid I, h. 387.

⁶ Muhammad Husayn al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssin*, jilid I, h. 387.

menyebutkan bahwa al-Jubba'i> memiliki sebuah karya dalam bidang tafsir. Akan tetapi gambaran mengenai tafsirnya, hanya didapati lewat Abu al-Hasan al-'Asy'ari> (324 H).⁷

2. Abu al-Qa>sim Abdullah ibn Ahmad al-Balkhi> yang lebih dikenal dengan al-Ka'bi> al-Mu'tazili> (319 H). Tafsirnya dikenal dengan *Tafsi>r Abi al-Qa>sim*. Kitab ini bervolume besar yaitu dalam 12 jilid. Kitab ini adalah yang terbesar pada masanya.⁸
3. Abu Ha>syim 'Abd al-Sala>m ibn Abi Ali al-Jubba>'i> (321 H). al-Suyu>tji> menyebutkan di dalam *T{abaqa>t al-Mufasssiri>n* bahwa Abu> Ha>syim ini telah menyusun sebuah kitab Tafsir dan ia pernah melihat salah satu juz dari tafsir tersebut. Akan tetapi, lagi-lagi tafsir ini telah hilang dan tidak sampai kepada kita.⁹
4. Abu> Muslim Muhammad ibn Bah>r al-Asfaha>ni> (322 H). Ia menyusun sebuah kitab Tafsir yang diberi judul *Ja>mi' al-Ta'wi>l li Muh}kam al-Tanzi>l* dalam 14 jilid. Ada juga yang mengatakan dalam 20 jilid. Ibnu al-Nadi>m dalam *al-Fihrisit* menyebutkan hal ini. Begitu pula al-Suy>ti> dalam *Bugyat al-Wu'a>t fi> T{abaqa>t al-Nuh}a>t*. Menurut al-Z|ahabi>, besar kemungkinan

⁷Al-Z|ahabi> mengutip komentar al-'Asy'ari> mengenai tafsir al-Jubba'i> sebagai bukti bahwa ia memiliki karya tafsir. Al-'Asy'ari> berkata: "Saya melihat al-Jubba>'i> menyusun sebuah kitab tafsir al-Qur'an. Di dalam tafsirnya ia menakwilkan al-Qur'an dengan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang diturunkan Allah. Ia menyusunnya berdasarkan bahasa (Arab) kampungnya al-Jubbi>, sebab ia tidak termasuk cakap dalam bahasa al-Qur'an. Ia sama sekali tidak meriwayatkan sehurufpun dari para ahli tafsir. Ia hanya mengandalkan apa yang dibisikkan oleh hati dan setannya. Andai saja kitabnya ini tidak menyesatkan kalangan awam dan tidak membelokkan orang-orang yang kurang ilmunya dari kebenaran, tentu saja aku tidak akan memperdulikan kitab tafsir ini sama sekali." Al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssiru>n*, jilid I, h. 386.

⁸Al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssiru>n*, jilid I, h. 388. Lihat juga H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n 'An Asa>mi> al-Kutub wa al-Funu>n*, jilid I (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), h. 441.

⁹Muhammad Husayn al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssiru>n*, jilid I, h. 387.

tafsir ini banyak dikutip oleh al-Fakhr al-Ra>zi> (606 H) di dalam *Mafa>tiḥ al-Gayb*, yaitu jika kutipannya itu berasal dari Abu Muslim. Sebagian dari kitab ini ditemukan di perpustakaan Universitas Cairo.¹⁰ H{a>ji> Khali>fah mengira-ngira kalau Abu> Muslim ini adalah Muhammad ibn Ali ibn Maharbazad al-As}faha>ni> (457 H).¹¹

5. Abu al-Hasan Ali ibn Isa al-Nah}wi> (384 H), salah seorang tokoh Mu'tazilah yang menjadi Syiah. Tafsirnya adalah *Tafsi>r al-Ruma>ni>*. Kitab ini diringkaskan oleh 'Abd al-Malik yang di anggap pembuat bid'ah oleh al-S|a'a>libi> di dalam *Tafsir al-Kasyf*.¹²
6. 'Ubaydullah ibn Muhammad ibn Jarw al-Asadi> Abu al-Qa>sim al-Nah}wi> al-'Aru>di> al-Mu'tazili> (387 H). Menurut al-Suyu>t}i>, Abu> al-Qa>sim ini telah menyusun sebuah tafsir.¹³

Setelah abad yang cemerlang tersebut, abad V H. terjadi penurunan dalam jumlah karya tafsir, namun kualitasnya terjaga oleh karya tafsir yang monumental yaitu tafsir al-Kasysya>f, di samping tafsir karya 'Abd al-Sala>m bin Muh}ammad bin Yu>suf al-Qazwi>ni> (483 H), seperti yang disebutkan oleh al-Suyu>t}i> dalam *T{abaqah al-Mufasssiri>n*. Demikian pula dengan Abu> al-Qa>sim 'Ali> bin al-T{a>hir Abi> Ah}mad al-H{usain bin Mu>sa> bin Muh}ammad bin Ibra>him bin bin Mu>sa> al-Ka>z}im (436 H), cicit Rasulullah Saw. yang lebih dikenal dengan Ama>li> al-Syari>f al-Murtad}a>. Karya tafsirnya adalah *Gurar al-Fawa>id wa Durar al-Qala>id*.¹⁴

¹⁰ Muhammad Husayn al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssiru>n*, jilid I, h. 388-389.

¹¹ Lihat H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n*, h. 538.

¹² H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n*, h. 447-448.

¹³ Muhammad Husayn al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssiru>n*, jilid I, h. 389.

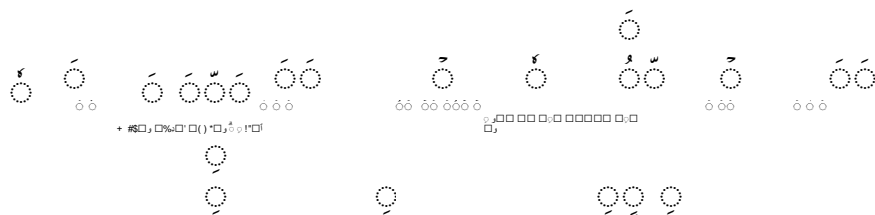
¹⁴ Lihat Muhammad Husayn al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssiru>n*, jilid I, h. 285.

Yang paling populer di samping al-Zamakhshari> adalah al-Qa>dji> 'Abd al-Jabba>r ibn Ahmad al-Hamz\>a>ni> (w.415 H). Meskipun wafat pada awal abad V H, namun dapat dipastikan masa-masa aktifnya di dalam dunia intelektual lebih banyak berada pada akhir abad IV H. Kitab tafsirnya adalah *Tanzi>h al-Qur'an 'an al-Maṭṭa>'in*. Kitab ini menjadi salah satu kitab tafsir yang sampai kepada kita dalam satu jilid yang bervolume besar. Namun kitab ini tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an.

Tafsir-tafsir Mu'tazilah ini dibangun untuk menguatkan prinsip-prinsip dasar mereka. Oleh karena ayat-ayat al-Qur'an dan riwayat-riwayat yang sahih banyak bertentangan dengan prinsip mereka, mereka mendahulukan akal dalam penafsiran. Dengan sendirinya hadis-hadis Nabi dan riwayat dari sahabat dan tabi'in tidak diindahkan.

Ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit berdasarkan aspek kebahasaan bertentangan dengan prinsip mereka, akan diupayakan penjelasannya dengan celah yang argumentatif. Seperti mencari arti lain dari kata atau redaksi yang terdapat pada ayat ataupun dnegan menggunakan syair jahili.

Sebagai contoh yang ada pada penafsiran Abu Ali al-Jubba>'i> atas QS Al-Furqa>n/25: 31:



Terjemahnya:

Begitulah, bagi setiap nabi, telah Kami adakan musuh dari orang-orang yang berdosa. Tetapi cukuplah Tuhanmu menjadi pemberi petunjuk dan penolong.¹⁵

¹⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 506.

Kandungan ayat di atas bertentangan dengan prinsip mereka bahwa Allah hanya wajib menciptakan sesuatu yang baik saja kepada makhluk حَلَا صَلَا

عَلَيْهِ السَّلَامُ. Karena itu, al-Jubba>'i> berusaha mencari pengertian lain dari ayat

tersebut. Ia kemudian menafsirkan kata جَلَّ جَلَّ (menjadikan) dengan arti

(menjelaskan). Alasan yang ia kemukakan adalah syair:

عَلَيْنَا تَمُنُّ مَا رَهْمَ حَوْنِ يَرْوُ سُوْاوِ 16
جَلَّ نَلَّ □ مَنَزَهَجَ طَلَّا :
يَرْوُ قَ أَفَّ بَصُّ حَوْاوِ

Kata لَعَدَ di sini berarti يَنْتَقِي. Dengan demikian arti syair ini adalah "Kami

jelaskan kepada mereka jalan yang harus dilalui, sehingga selanjutnya mereka yakin dalam urusan mereka." Demikian pula yang dilakukan Imam al-Qa>d}i> 'Abd al-Jabba>r dalam *Tanzi>h al-Qur'an 'an al-Mat}a>'in*. Setiap kali ia menemukan ayat-ayat yang tidak sesuai dengan pandangan mazhabnya, ia berusaha dengan gigih menghilangkan kontradiksi tersebut. Hal ini terlihat pada masalah *ru'yah* (wacana melihat Tuhan), *kasab* (perbuatan manusia), dan *manzilah bayna al-manzilatayn* (posisi mukmin pelaku dosa besar di akhirat). Meskipun al-Z|ahabi> di dalam *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n* mengurai berbagai kontradiksi dalam tafsir *Tanzi>h al-Qur'an 'an al-Mat}a>'in*, dan menggolongkannya dalam kategori tafsir dengan ra'yu yang tercela, al-Z|ahabi> tetap saja memberi pujian. Al-Qa>d}i> dengan tafsirnya ini dianggap telah berjasa dalam menyingkirkan keraguan-keraguan mengenai ungkapan-ungkapan lahiriah al-Qur'an. Ia juga menjelaskan banyak susunan kalimat al-Qur'an yang indah-indah dan

¹⁶ Muhammad Husayn al-Z|ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I, h. 377.

mengandung mu'jizat dalam aspek kebahasaan. Al-Z[ahabi> berkata bahwa hal ini menandakan latar belakang ilmunya yang kaya.¹⁷

Ayat-ayat al-Qur'an memang tidak hanya mengandung aspek teologis, karena itu karya-karya tafsir Mu'tazilah tidak seharusnya dipandang sebagai tafsir yang tercela karena alasan pertentangan teologis. Sebaliknya, karya-karya tersebut jika ditelusuri dan diteliti lebih jauh akan memberikan sumbangan yang amat berharga bagi khazanah tafsir dan dalam sejarah pemikiran Islam.

b. Tafsir aliran Syiah¹⁸

Syiah *Ima>miyyah Is'na> 'Asyariyyah* memiliki khazanah tafsir yang cukup kaya. Dasar teologi tentu saja menjadi dasar tafsir mereka. Tafsir yang paling awal dari aliran Syiah ini adalah Tafsir al-Hasan al-'Askari> (245 H). Tokoh tafsir dari mazhab ini yang hidup pada abad IV adalah Ali ibn Ibrahim al-Qummi>. Ia hidup pada awal abad IV H. Menurut al-Z[ahabi>, Tafsirnya meskipun singkat akan tetapi menjadi rujukan utama tokoh-tokoh aliran ini. Kitab ini telah dicetak dalam satu jilid yang volumenya besar dan terdapat satu eksemplar di Da>r al-Kutub Mesir.¹⁹

Dari aliran Zaydiyyah, khusus untuk abad IV H., tidak ditemukan informasi adanya tokoh tafsir. Informasi yang ditemukan, sebagaimana didapatkan oleh al-Z[ahabi> lewat kitab biografi tokoh fikih Zaydiyyah adalah adanya kitab tafsir yang

¹⁷ Muhammad Husayn al-Z[ahabi>, *al-Tafsir wa al-Mufassiru>n*, jilid I, h. 403.

¹⁸ Syiah pada dasarnya adalah kelompok pendukung Ali ibn Abi T{a>lib r.a. dan keturunannya. Mereka berprinsip bahwa Imam Ali adalah yang paling berhak melanjutkan kepemimpinan umat Islam setelah wafatnya Nabi. Pada perkembangannya, Syiah menjadi beberapa sekte dan aliran, namun secara umum dapat dikelompokkan pada empat aliran; 1. Gula>t 2. Isma>iliyyah. 3. Ima>miyyah Is'na> 'Asyariyyah. 4. Zaydiyyah. Lihat, 'Abd al-Hali>m Mahmud, *al-Tafki>r al-Falsafi> fi> al-Islam* (Cet. II; Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1989), h. 127 dst.

¹⁹ Muhammad Huzayn al-Z[ahabi>, *al-Tafsir wa al-Mufassiru>n*, jilid II (Cet. VII; Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), h. 32.

disusun oleh Zaid ibn Ali yang dikumpulkan dengan sanadnya oleh Muhammad ibn Mansur ibn Yazid al-Kufi (w. 290an H). Tafsir ini diberi nama *Tafsir Garib al-Qur'an*. Begitu pula Tafsir Ismail ibn Ali al-Busti al-Zaydi (420an H). Setelah abad IV H. banyak bermunculan tokoh-tokoh tafsir dari aliran Syiah ini.²⁰

Dari aliran Ismaili atau biasa juga dikenal dengan al-Batiniyah, tersebut tokohnya al-Nu'man ibn H{ayyuan al-Tamimi al-Maribi (w. 363 H) yang merupakan Qadhi Dinasti Fatimiyyah. Ia memiliki karya tafsir yang berjudul *Asas al-Ta'wil*.²¹

Bila dibandingkan dengan aliran lain, corak Mu'tazilah adalah corak teologi yang terbanyak di dalam penafsiran al-Qur'an. Aliran Asy'ariyyah sebagai aliran *vis a vis* Mu'tazilah diwakili oleh Abu H{asan Ali ibn Isma'il al-Asy'ari (324 H). Meskipun memiliki karya tafsir yaitu *Tafsir Abi al-Hasan* seperti terdapat pada *Kasyf al-Z{unun*, namun tidak didapatkan informasi secara jelas bahwa tafsirnya mengemban kecenderungan pemikiran-pemikiran teologis atau disusun dengan corak Asy'ariyyah. Al-Z{ahabi ketika menyitir pandangan al-Asy'ari tentang penafsiran Mu'tazilah, ia mengatakan bahwa pandangan tersebut terdapat pada muqaddimah tafsirnya yang bernama *al-Mukhtazan*. Malah dari komentarnya atas tafsir Mu'tazilah, dapat disimpulkan bahwa tafsir al-Asy'ari yang tidak sampai kepada kita itu adalah *Tafsir bi al-Ma'slu*. Ia mengatakan:

"*Amma ba'd*, golongan sesat dan menyesatkan menakwilkan al-Qur'an menurut pendapat mereka. Mereka menafsirkan al-Qur'an sesuai keinginan mereka dengan penafsiran yang tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah swt, tidak memiliki argumentasi yang kuat, tidak pula ia meriwayatkan dari Rasulullah dan ahlul bait, serta para kaum salaf; para

²⁰ Lihat Muhammad Huzayn al-Z{ahabi, *al-Tafsir al-Mufassiru*, jilid II, h. 208.

²¹ Muhammad Huzayn al-Z{ahabi, *al-Tafsir al-Mufassiru*, jilid III, h. 141.

sahabat dan tabi'in. Mereka mengada-ngada atas nama Allah. Sungguh mereka telah sesat dan mereka tidak mendapatkan petunjuk..."²²

Dari komentarnya tersebut di atas, secara implisit dapat diketahui mengenai corak dan metode penafsiran Abu> al-Hasan al-Asy'ari>. Coraknya adalah:

1. Tafsir *bi al-Ma'slu>r* dengan metode mengedepankan penafsiran dengan riwayat dari Nabi, sahabat dan Tabi'in.
2. Penggunaan argumentasi ra'yu dengan syarat yang ketat, yaitu harus kuat dan berdasarkan teks al-Qur'an.

c. Tafsir *Isya>ri>*

Tafsir *Isya>ri>* adalah takwil ayat-ayat al-Qur'an dengan takwil yang menyalahi bentuk lahiriahnya dengan didasari petunjuk-petunjuk dan isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak oleh mufassir yang bergelut dengan tasawwuf. Takwil yang dihasilkan tersebut masih dapat ditarik benang merahnya dengan kaidah-kaidah Bahasa Arab.²³

Corak tafsir ini sebenarnya sejak dini sudah ada. Hal ini didasarkan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan adanya corak seperti ini di dalam memahami al-Qur'an seperti pada QS al-Nisa>/4: 78 dan 82, dan QS. Muhammad/ 47:

24. Ayat-ayat tersebut mengisyaratkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an selain mengandung aspek lahiriah juga mengandung aspek batiniyah.

Kenyataan ini memberi peluang terjadinya beragam penafsiran pada satu ayat. Sebab pada aspek batin ini tidak ada aturan-aturan yang menjadi dasar penafsirannya. Oleh karena itu, agar penafsiran dengan corak ini tidak lepas dari keinginan teks,

²² Muhammad Huzayn al-Z{ahabi>, *al-Tafsi>r al-Mufassiru>n*, jilid I, h. 385.

²³ Zaki> Muhammad Abu Sari', *Anwa>r al-Baya>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, juz II (Cet. I; Cairo: Da>r al-T{iba>'ahal-Muh}ammadiyah, 1995), h. 239.

terdapat beberapa syarat mengenai tafsir corak ini yang diterima yaitu: Sejalan dengan kaidah bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Qur'an dan adanya dukungan argumentasi dari ayat lain yang menunjukkan kebenarannya serta tidak ada pertentangan dengan ayat yang lain.²⁴

Penafsir dengan corak ini yang hidup pada abad IV H. adalah Abu>'Abd al-Rahman Muhammad ibn al-Husayn ibn Mu>sa> al-Azadi> al-Sulami>. Lahir pada tahun 330 H. Ia merupakan seorang syaikh (pemimpin) sufi di Khurasan. Ia wafat pada tahun 412 H. Kitab tafsirnya berjudul *H{aqa>iq al-Tafsi>r* dengan volume satu jilid besar. Terdapat dua naskah yang masih dalam bentuk manuskripsi di perpustakaan al-Azhar Mesir.²⁵

Di dalam *Kasyf al-Z{unu>n*, judul tafsir ini disebut *al-H{aqa>iq fi> al-Tafsi>r*. Tafsir yang berisi hakikat-hakikat ini banyak mendapat celaan seperti dari al-Wa>h}idi> (468 H) dan Ibn al-Jauzi> (1200 H).²⁶

Meskipun banyak celaan yang ditujukan kepadanya disebabkan tafsirnya tersebut, ia juga banyak mendapat pembelaan, seperti dari Ta>j al-Di>n al-Subki> (771 H) dan al-Khat}i>b (463 H). Keduanya membela al-Sulami> dari tuduhan memalsukan hadis yang bernuansa sufistik, dan termasuk *sl{iqah*.²⁷ Contoh

penafsiran al-Sulami> dalam *H{aqa>iq al-Tafsi>r*:

1. QS al-Infit}a>r/82: 13-14:

²⁴ Muhammad Huzayn al-Z{ahabi>, *al-Tafsi>r al-Mufassiru>n*, jilid II, h. 265.

²⁵ Muhammad Huzayn al-Z{ahabi>, *al-Tafsi>r al-Mufassiru>n*, jilid II, h. 284.

²⁶ Lihat H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n*, h. 673.

²⁷ Muh}y al-Di>n Husayn Yu>suf al-Isnawi>, *al-Tafsi>r al-Isya>ri>; Dira>sah 'Ilmiyyah Ta's}i>liyyah* (Cet. I; Kairo: Mat}b-'a>t wa Rasa>il al-'Asyi>rah al-Muhammadiyah, 1994), h. 39.

banyak memberi tanggapan berbeda atas karya-karya *Ma'a>ni> al-Qur'an* sebelumnya seperti karya Abu> 'Ubaydah (209 H) dan al-Farra>' (207 H).²⁹

e. Tafsir Mazhab Fikih

Seiring dengan tumbuhnya mazhab-mazhab fikih, muncul pula tafsir-tafsir yang mengambil haluan dari pendapat mazhab fikih mereka. Pada awalnya, penafsiran fikih ini tumbuh secara normal sampai munculnya mazhab-mazhab fikih tersebut. Kaum *Z[ahiri>* misalnya memiliki tafsir fikih tersendiri berdasarkan bentuk lahiriah nash. Begitu pula dengan Syiah dan Khawarij, juga memiliki tafsir fikih yang tidak saja membela dan menguatkan pendapat mazhab mereka, tetapi juga melemahkan pendapat lain yang bertentangan.

Di dalam kalangan aliran Ahlu al-Sunnah, penafsiran ayat-ayat hukum ini sangatlah kaya. Corak penafsiran fikih sendiri telah dimulai oleh Imam al-Sya>fi'i> (w.204 H), seperti yang diutarakan oleh al-H{a>ji> Khali>fah, bahwa al-Sya>fi'i> memiliki kitab *Ah}ka>m al-Qur'an*.³⁰ Tentu saja, bila ada tafsir tentang kandungan hukum-hukum al-Qur'an yang disusun al-Sya>fi'i>, tatarannya adalah fikih Sya>fi'i.

Selanjutnya, khusus pada abad IV dan V H. tokoh-tokoh tafsir yang menyusun tafsir dalam corak ini adalah:

1. Al-Syaikh Abu al-H{asan Ali ibn Mu>sa> ibn Yazda>d al-Qummi> al-H{anafi> (w. 305 H). Tafsir *Ah}ka>m al-Qur'annya* bermazhab Hanafi.
2. Al-Syaikh al-Ima>m Abu Ja'far Ah}mad ibn Muhammad al-T{ah}a>wi> al-H{anafi> (w. 321 H). Tafsir *Ah}ka>m al-Qur'annya* bermazhab Hanafi

²⁹Muhammad Husayn Ali al-S{agi>r, *al-Maba>di' al-'A<mmah li Tafsir>r al-Qur'an* (Cet. I; Beirut: al-Mu'assasah al-Ja>mi'iyah, 1983), h. 101.

³⁰Lihat H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n*, h. 20.

3. Al-Syaikh Abu Muhammad al-Qasim ibn Asba' al-Qurtubi al-Nahwi (w. 340 H). ia juga memiliki kitab *Ahkam al-Qur'an*, namun tidak diketahui inklinasi mazhabnya.
4. Al-Syaikh al-Imam Abu Bakar Ahmad ibn Ali yang lebih dikenal dengan al-Jassas al-Razi al-Hanafi (w. 370 H). Kitab tafsir *Ahkam al-Qur'an*nya sampai kepada kita dan menjadi buku utama mazhab Hanafi.
5. Al-Munzir ibn Sa'id al-Balluti al-Qurtubi (w. 355 H), dengan kitabnya *Talkhis Ahkam al-Qur'an* yang merupakan ringkasan dari karya al-Syafi'i di atas.³¹
6. Abu al-Fadl Bakar ibn Muhammad ibn al-'Ala' al-Qusyayri al-Basari al-Maliki (w.344 H). Kitab *Ahkam al-Qur'an*nya bermazhab Maliki.³²

Pada awalnya para penghulu mazhab tidak meletakkan dasar fanatisme. Ini bisa terlihat dari ungkapan-ungkapan yang diriwayatkan dari mereka. Al-Syafi'i misalnya pernah berkata: "Jika sebuah hadis berkualitas sahih maka itulah pendapatku." Ia juga pernah berkata kepada Imam Ahmad ibn Hanbal yang juga merupakan muridnya: "Jika ada hadis yang sahih yang engkau ketahui, maka ajarkanlah kepadaku."³³ Akan tetapi toleransi yang diajarkan para penghulu mazhab pada masa selanjutnya tidak diikuti pengikutnya masing-masing. Hal ini juga terlihat jelas di dalam penafsiran al-Qur'an yang memang merupakan sumber utama mazhab fikih.

³¹ Lihat H{aji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n*, h. 20.

³² Ismail Ba>sya, *lyd}a>h} al-Maknu>n fi> al-Z}ayl 'Ala> Kasyf al-Z{unu>n*, jilid III (Beirut: Da>r al-Fikr, 1982), h. 36.

³³ Muhammad Husayn al-Z{ahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid II, h. 320.

sendiri. Dilihat dari metode seperti ini, menurut penulis, corak penafsiran fikih ini adalah cikal bakal penafsiran tematik dari satu sisinya.

Corak-corak tafsir di atas telah melepaskan diri dari hanya penafsiran yang berkuat pada riwayat. Bahkan boleh dikata, riwayat hanya mendapatkan porsi yang kecil. Kurangnya kitab-kitab tafsir di atas yang sampai kepada kita, seakan-akan membuat awal sejarah tafsir dengan ra'yu menjadi mundur ke belakang, yaitu pasca abad IV ini.

Tafsir-tafsir dengan corak *bi al-Ma'slu>r* yang beredar pada abad ke IV lebih mendominasi, barangkali karena kebanyakan tafsir dengan corak ini bertahan dan sampai kepada kita, di antaranya adalah:

1. Abu Ja'far Muhammad ibn Jari>r ibn Yazid al-T{abari> (310 H) dengan tafsirnya yang amat masyhur *Tafsi>r al-T{abari>* atau *Ja>mi' al-Baya>n 'An Ta'wi>l A<yi al-Qur'an*
2. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Ra>zi> (327 H). Kitab tafsirnya dikenal dengan *Tafsi>r Abi> H{a>tim*. Kitab ini telah dikomentari oleh al-Suyu>t}i> (911 H) dan terbit dalam satu jilid.
3. Nas}r ibn Muhammad al-Faqi>h al-Samarqandi> al-H{anafi> (375 H). Tafsir nya dikenal dengan *Tafsi>r Abi al-Lais*. Kitab ini cukup populer dan bermanfaat. Hadis-hadisnya telah ditakhrij oleh al-Syaikh Zain al-Di>n Qa>sim ibn Qut}lu>buga> al-H{anafi>. Kitab ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Turki oleh al-Syiha>b Ahmad ibn Muhammad yang dikenal dengan Ibn 'Arabsya>h (854 H). Tafsir ini juga biasa disebut dengan *Bah}r al-'Ulu>m*.

4. Al-Ima>m al-H{a>fiz\ Abu Bakar Abdullah ibn Muhammad al-Ku>fi> (335 H). Tafsirnya dikenal dengan *Tafsi>r Ibn Abi Syaibah*.
5. Abu Abdullah Muhammad ibn Muhammad ibn Ja'far al-Busti> yang lebih dikenal dengan nama Abu al-Syaikh (354 H). Tafsirnya adalah *Tafsi>r Ibn H{ibba>n*.
6. Abu Muhammad Abdullah ibn 'At}iyyah al-Dimasyqi> (383 H). Tafsirnya dikenal dengan *Tafsi>r Ibn 'At}iyyah al-Qadi>m* untuk membedakan dengan Tafsir Ibn 'At}iyyah *al-Muh}arrar al-Waji>z* yang datang belakangan. Tafsir ini disebut oleh Abu al-Khayr di dalam Kitab *Mifta>h} al-Sa'a>dah*.
7. Khalaf ibn Ahmad, ulama Sijista>n (399 H). Tafsirnya adalah *Tafsi>r Khalf ibn Ahmad*. Kitab ini juga bervolume besar.
8. Abu Hila>l al-Hasan ibn Abdullah al-'Askari> (395 H) dengan Tafsirnya *Tafsi>r al-'Askari>*.³⁶

Informasi nama-nama penafsir berikut kitab tafsirnya ini didapatkan melalui Kitab *Kasyf al-Z{unu>n 'an Asa>mi> al-Kutub wa al-Funu>n*. Kitab ini membahas nama-nama kitab dan ilmu-ilmu yang eksis di dalam wacana pemikiran Islam.

Tafsir pada abad IV dan V H boleh dikata telah menemui jalan yang seharusnya dilaluinya. Tafsir telah keluar dari hanya sekadar tafsir *bi al-riwa>yat* atau tafsir dengan riwayat-riwayat yang hanya berputar pada penjelasan *mujmal*, penentuan *mubham*, definisi *mufrada>t*, punguraian arti-arti lafaz, penentuan *na>sikh*

³⁶Selengkapnya, lihat H{a>ji> Khali>fah, *Kasyf al-Z{unu>n*, jilid I, h. 436-460.

dan *mansu>kh*. Masa ini menjadi masa inspirasi bagi al-Zamakhshari> untuk menyusun karya tafsirnya dengan peta pemikiran:

1. Kegiatan penafsiran dan produk karya tafsir yang sangat marak dengan metode dan corak yang beragam
2. Tafsir dari kalangan Mu'tazilah yang mengalami degradasi dalam jumlah. Pada saat yang sama penafsir dari kalangan Sunni mendominasi.

B. Mazhab-Mazhab Tafsir

Secara etimologi, kata *mazhab* berasal dari bahasa Arab yang dapat berarti; kepercayaan, doktrin, ajaran mazhab, pendapat, teori dan haluan.³⁷ Dari arti ini mazhab secara terminologi dapat didefinisikan sebagai hasil-hasil ijtihad atau pemikiran, penafsiran para ulama yang kemudian dikumpulkan dan dinisbatkan kepada tokohnya, atau kecenderungannya atau masa periodisasinya. Sama halnya pada bidang fikih, mazhab-mazhab fikih disandarkan kepada pencetus awal atau dari imamnya. Ketika kata ini disandingkan dengan kata tafsir yang merupakan usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an, maka sudah barang tentu ketika al-Qur'an ditafsirkan dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan maka akan melahirkan produk penafsiran yang beragam pula menurut metode dan pendekatan yang digunakan. Ketika al-Qur'an ditafsirkan menggunakan pendekatan bahasa, maka akan menghasilkan pendekatan bahasa. Demikian pula ketika didekati dengan pendekatan tasawwuf, fikih, filsafat dan teologi, maka akan menghasilkan penafsiran yang bercorak sufistik, fikih, filsafat dan

³⁷ Lihat Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia* (Yogyakarta, Pesantren al-Munawwir, t.th.), h. 488. Lihat juga Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 726.

teologi. Dari keragaman dan munculnya kecenderungan penafsiran ini akhirnya melahirkan suatu istilah yang oleh para ulama kemudian dikenal dengan *māza>hib al-tafsi>r* (aliran-aliran tafsir atau mazhab-mazhab dalam penafsiran al-Qur'an)

Istilah *māza>hib al-tafsi>r* pertama kali digunakan oleh Ignaz Goldziher dalam bukunya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* yang diterjemahkan oleh oleh 'Ali> H{asan 'Abd al-Qa>dir. Karya ini kemudian menjadi cikal bakal yang melahirkan beberapa karya sarjana muslim yang mengupas aliran-aliran penafsiran ini. Sebutlah yang begitu terkenal adalah Muhammad Husain al-Ṣāhibi> dengan karyanya *al-Tafsi>r wal Mufassiru>n* (1961). Yang paling mutakhir adalah 'Abd al-Gafu>r Maḥmu>d Muṣṭa>fa> Ja'far lewat karyanya *al-Tafsi>r wal Mufassiru>n fi> Ṣawbih al-Jadi>d* (2007). Bahkan topik ini telah menjadi pembahasan tersendiri di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar Mesir pada mata kuliah *Mana>hij al-Mufassiri>n*.

Sebenarnya, Ignaz Goldziher tidak memberi definisi secara eksplisit tentang *māza>hib al-tafsi>r*. Akan tetapi dengan melihat tema-tema pembahasan yang ada di dalamnya, tampak bahwa *māza>hib al-tafsi>r* sebenarnya merupakan aliran-aliran, mazhab-mazhab, kecenderungan-kecenderungan yang dipilih seorang mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an, meskipun pada dasarnya para mufassir dulu tidak pernah mengkhususkan aliran-aliran atau mazhab tertentu ketika melakukan penafsiran. Munculnya *māza>hib al-tafsi>r*, sesungguhnya merupakan sebuah keniscayaan sejarah, sebab setiap generasi ingin selalu menyerap makna kandungan al-Qur'an menurut cara mereka sendiri-sendiri berdasarkan kemampuan yang dimilikinya.

Mazhab-mazhab tafsir pada kenyataannya telah disepakati keberadaannya dan termaktub di dalam kitab-kitab mengenai '*ulu>m al-Qur'a>n*. Akan tetapi terdapat

perbedaan di dalam kategorisasi dan klasifikasinya. Sebagian ulama memberi klasifikasi berdasarkan periodisasi waktu atau kronologi historis. Maka mazhab-mazhab tafsir tersebut dapat dilihat pembagiannya pada mazhab tafsir periode klasik, pertengahan, modern atau kontemporer. Ada juga yang memberi klasifikasi berdasarkan kecenderungan ideologi penulisnya, sehingga muncul mazhab tafsir Sunni, mazhab tafsir Mu'tazili, mazhab tafsir Syi'ah, dan lain sebagainya. Di lain pihak, ada pula yang mengklasifikasinya berdasarkan perspektif atau pendekatan yang digunakan penulisnya, sehingga lahir istilah tafsir sufi, tafsir falsafi, tafsir fiqhi, tafsir 'ilmi, dan tafsir adabi ijtimai'. Bahkan ada juga yang memberi klasifikasi berdasarkan sejarah gagasan tafsir ke dalam tiga kategori: (1) tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis, (2) tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis, dan (3) tafsir era reformatif dengan nalar kritis.³⁸

Jika dicermati secara historis, maka mazhab-mazhab tafsir tersebut muncul disebabkan oleh beberapa faktor yang secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu faktor internal (*al-'awa>mil al-da>khi>li>yyah*) dan eksternal (*al-'awa>mil al-kha>ri>ji>yyah*).

1. Faktor Internal (*al-'Awa>mil al-Dakhi>li>yyah*)

Faktor internal adalah hal-hal yang ada di dalam internal teks itu sendiri. antara lain yaitu: Pertama, kondisi objektif teks al-Qur'an itu sendiri yang memungkinkan untuk dibaca secara beragam. Sebagaimana terbaca dalam banyak literatur kitab Ulum al-Qur'an bahwa al-Qur'an diturunkan dengan berbagai versi bacaan, atau yang dikenal dengan *sab'at ah}ruf*. Hal ini sebagaimana terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukha>ri> dan Muslim dari Ibnu Abbas yang

³⁸ Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Cet. I; Yogyakarta: LkiS, 2011), h. 34 dst.

artinya: Sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: “Jibril membacakan satu huruf, dan dia membacakan lagi sebelum aku menyampaikan tambahan (bacaan), maka dia pun menambahkan kepadaku, sampai berakhir pada tujuh huruf”.

Para ulama memang berbeda-beda dalam memakna *sab’ah ah}ruf*. Diantara mereka ada yang mengartikan tujuh bahasa, tujuh ilmu, tujuh arti, tujuh bacaan, tujuh bentuk. Tidaklah mengherankan jika kemudian juga muncul berbagai versi bacaan (*wujuh al-qira’at*) yang cukup populer dan dinisbatkan kepada imam tujuh, yaitu Abu’ Amir bin al-A’la, , Ibnu Kasir al-Makki, Na’fi bin Nu’aim, ‘Asim al-Asadi, Abdullah bin ‘Amir, Hamzah bin Habib dan ‘Ali bin Hamzah al-Kisa’i. Metode bacaan mereka dikenal dengan istilah *qira’at sab’ah*.³⁹

Adanya ragam cara dalam membaca al-Qur’an sangat dipahami, sebab pada waktu itu penulisan wahyu, teks al-Qur’an sangat terbuka disebabkan penulisannya belum menggunakan titik, dan baris. Hal mana yang memberi potensi lahirnya ragam pembacaan dan tafsir. Oleh sebab itu, bagi Muhammad Arkoun berbagai varian bacaan tersebut memberikan isyarat bahwa al-Qur’an itu dapat ditafsirkan dengan berbagai cara. Karenanya, amat disayangkan, jika umat Islam hanya berpegang pada satu pembacaan dan penafsiran tertentu tanpa menyadari berbagai kerumitan dalam pemahaman al-Qur’an dan mengabaikan kedalaman serta kekayaannya. Menurut Arkoun, al-Qur’an adalah fenomena bacaan, bukan yang dibaca.⁴⁰

Kedua, kondisi objektif dari kata-kata dalam al-Qur’an yang memang memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam. Sebab di dalam al-Qur’an seringkali

³⁹ Lihat Zaki Muhammad Abu Sari, *Anwar al-Bayan fi ‘Ulum al-Qur’an*, h. 259-305.

⁴⁰ Waryono Abdul Ghafur, “Al-Qur’an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun,” dalam Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin, eds., *Studi Al-Qur’an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 183.

satu kata mempunyai banyak arti (*multiple meanings*). Sebagaimana dikatakan oleh para ahli, bahwa bahasa Arab itu sangat kaya maknanya, bahkan makna dari suatu kata kadang terus mengalami perkembangan. Di samping itu, terkadang suatu kata dapat berarti majazi (kiasan) dan hakiki (arti sebenarnya). Ini menjadi keunikan bahasa Arab yang boleh jadi tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa lain di dunia.

Ketiga, adalah adanya ambiguitas makna dalam al-Qur'an, dengan adanya kata-kata *musytarak* (bermakna ganda/*equivoc*). seperti kata *al-Qur'u* (dapat bermakna suci, dapat pula berarti haid). Demikian pula kata-kata yang dapat diartikan hakiki atau majas, seperti *lamasa* dalam ayat: *au la>mastum al-nisa>*” yang dapat berarti menyentuh, dapat pula berarti jimak (bersetubuh), dan lain sebagainya.

2. Faktor Eksternal (*al-Awa>mil al-Kha>rijiyy>ah*)

Faktor eksternal adalah faktor-faktor yang berada di luar teks al-Qur'an, yaitu kondisi subjektif si mufassir sendiri, seperti kondisi sosio-kultural, politik, prejudice-prejudice yang melingkupi mufassirnya (reader). Selain itu, perspektif dan keahlian atau ilmu yang ditekuninya juga merupakan faktor yang cukup signifikan. Termasuk pula riwayat-riwayat atau sumber yang dijadikan rujukan dalam menafsirkan suatu ayat.

Faktor eksternal lain yang mempengaruhi munculnya mazhab-mazhab tafsir adalah adanya persinggungan dunia Islam dengan peradaban dunia diluar Islam, seperti Yunani, Persia, Romawi dan dunia Barat.

Faktor eksternal yang paling signifikan menurut hemat penulis justru yang berkaitan dengan faktor politik dan teologis dan kepentingan materialistik. Sebab, munculnya suatu aliran pemikiran termasuk dalam penafsiran, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh politik. Atau meminjam istilah Michael Foucault, sebuah

perkembangan ilmu pengetahuan, mazhab atau pemikiran apapun namanya, tidak bisa dilepaskan dengan relasi kekuasaan (baca: politik).⁴¹

Sebagai ilustrasi, terjadinya konflik politik antara pendukung khalifah Usman dan Ali pada akhirnya melahirkan aliran-aliran teologi, seperti Syi'ah Khawarij dan Murji'ah. Masing-masing aliran ini kemudian mencari legitimasi dan justifikasi untuk menguatkan dan mendukung pendapatnya dengan merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an. Pada perkembangan sejarah berikutnya, juga muncul aliran-aliran teologi, seperti Mu'tazilah, Qadariah, Jabariah, Ahlus sunnah (Sunni) dan lain sebagainya. Mereka semua juga mencari legitimasi dari al-Qur'an. Sebab disadari bahwa dukungan al-Qur'an adalah prasyarat memperoleh legitimasi tinggi dari umat Islam. Aliran-aliran pemikiran itu tidak muncul semata-mata persoalan teologis, melainkan juga terkait dengan persoalan politik.

Pada perkembangan berikutnya, terutama pada masa Dinasti Abbasiyah setelah ilmu Nahwu dan Fiqh dibukukan, para ulama (para mufassir) dengan berbagai keahlian disiplin ilmunya masing-masing mencoba mendekati al-Qur'an sesuai dengan keahliannya masing-masing. Maka muncullah tafsir-tafsir yang lebih berkonsentrasi pada aspek bahasa seperti Ma'a>ni> al-Qur'an karya al-Kisa>i, dan karya al-Farra>'. Begitu pula muncul berbagai corak penafsiran fikih, seperti *Ah}ka>m al-Qur'an* dari setiap mazhab fikih seperti karya Ibn al-'Arabi>, al-Jas{s{a>s} dan al-Ma>liki> dan al-Kiya> al-Hara>si>, dan lain sebagainya. Bahkan kemudian muncul pula tafsir-tafsir corak sufi, ilmi, dan *adabi-ijtima'i*.⁴² Fenomena tersebut menunjukkan betapa sebuah penafsiran

⁴¹ Lihat Pip Jones, *Introducing Social Theory*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, *Pengantar Teori-teori Sosial Dari Fungsionalisme hingga Post-modernisme* (Ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), h. 174.

⁴² Lihat 'Abd al-Gafu>r Mahmud Mus}t}afa Ja'far, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n fi> Sawbih al-Jadi>d* (Cet. I; Kairo: Da>r al-Sala>m, 2007), h. 513 dst.

memang tidak pernah final, sehingga kesadaran untuk selalu terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan penafsiran, dan menerima perbedaan menjadi sebuah keniscayaan.

Urgensi kajian terhadap ragam penafsiran dalam bentuk mazhab-mazhab tafsir terlihat pada pengetahuan yang disajikan, terutama bagi para mahasiswa, peminat studi al-Qur'an dan umat Islam secara umum. Mengkaji mazhab-mazhab tafsir adalah mengkaji sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsir itu sendiri, serta kronologi dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an.

Di antara urgensi mempelajari mazhab-mazhab tafsir antara lain:

- a) Untuk membuka cakrawala berpikir dan menumbuhkan sikap toleran terhadap berbagai corak penafsiran.
- b) Untuk mengembangkan dan menyadarkan adanya pluralitas penafsiran dan mengarahkan kepada sikap inklusif. Adanya klaim kebenaran (*truth claim*), cenderung menyebabkan seseorang menjadi eksklusif dan tidak terbuka menerima kritik atau memahami pemikiran yang lahir di luar diri dan kelompoknya.
- c) Menghindarkan pengkultusan ideologi, gagasan dan personalitas (*Taqdi>s al-Afka>r*)

Pentingnya studi mazhab-mazhab tafsir adalah untuk menghindari sikap *taqdi>s al-afka>r al-di>ni>ah* (pensakralan pemikiran keagamaan), termasuk di dalamnya adalah penafsiran orang tentang al-Qur'an. Sikap semacam ini sebenarnya tidak perlu terjadi jika seseorang telah mampu melihat secara kritis-filosofis. Sebab betapapun baiknya sebuah penafsiran, ia tetap relatif kebenarannya. Bahwa betul adanya al-Qur'an itu mempunyai sakralitas, karena ia berasal dari Allah yang Maha Mutlak.

Namun ketika al-Qur'an tersaji dalam bentuk pemahaman dan refleksi manusiawi, sesungguhnya ia tidak sakral lagi. Artinya ia menjadi sebuah pemikiran yang bersifat relatif dan tidak perlu disakralkan, hingga nyaris tidak boleh dikritik. Dari sinilah maka akan muncul tradisi untuk mengkritik secara konstruktif terhadap produk-produk pemikiran tafsir yang dianggap kurang relevan dengan situasi zamannya, sebab al-Qur'an selalu *s}a>lih li kulli zama>n wa maka>n* (sejalan dengan tuntutan ruang dan waktu).

C. Teori-Teori Terkait Subyektifitas Mufassir

Tafsir adalah hasil ijtihad atau interpretasi manusia atas teks-teks al-Qur'an yang harus dipandang sebagai sesuatu yang belum final dan harus selalu diletakkan dalam konteks di mana dan kapan tafsir itu dilahirkan. Berangkat dari tesis ini, tafsir harus siap menerima kritik dan kajian ulang, sesuai dengan tuntutan zaman. Sebab tafsir tersebut lahir dalam situasi yang unik, sarat dengan kondisi sosio-historis. Menurut Syahrur, tafsir memposisikan dirinya sebagai bagian dari kajian ilmiah yang obyektif atas teks suci keagamaan (*al-nas} al-qudsi> al-di>ni>*). Oleh karena itu, usaha menafsirkan al-Qur'an seharusnya tidak boleh dilandasi oleh kepentingan-kepentingan, karena itu akan menjerumuskan pelakunya pada sikap *wahm* atau dugaan yang keliru serta hilangnya obyektifitas.⁴³

1. Teori Tahayyuz (Keberpihakan) al-Massi>ri>

Keberpihakan (*tah}ayyuz* atau *bias*) adalah problem yang dihadapi oleh setiap orang. Secara etimologis, *tah}ayyuz* dalam bahasa Arab berarti setuju pada suatu

⁴³ Muh}ammad Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n Qira>ah Mu'a>s}jrah* (Cet. I; Mesir: Si>na> li al-Nasyr, 1992), h. 30.

Terjemahnya:

Dan barangsiapa mundur waktu itu, kecuali berbelok untuk (sisat) perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, Maka Sesungguhnya orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah.⁴⁵ Tempatnya ialah neraka jahannam, dan seburuk-buruk tempat kembali.

Secara sadar harus diakui bahwa untuk keluar dari keberpihakan adalah mustahil. Netralitas yang dilandasi oleh obyektifitas pada hakekatnya adalah 'keberpihakan' yang lebih bisa diterima, jika dibanding dengan keberpihakan yang membabibuta. Indikator-indikator obyektifitas seperti menjaga proporsionalitas antara pendapat yang pro dan kontra; tidak memihak; menggunakan *standard of measurement* yang adil; persamaan posisi obyek (ataupun unsur-unsur pembentuk obyek); meminimalisasi pengaruh internal; dan mengambil kesimpulan yang didasarkan pada faktor-faktor positif-negatif obyek, tetap mengandung validitas yang terkadang lemah dan rentan dengan kritik. Selanjutnya akan ditolak oleh pihak lain dengan menggunakan argumen yang sama, yaitu demi obyektifitas.

⁴⁴Lihat Abd al-Wahhab al-Masri, *Isyaka li-yah al-Tah}ayyuz; Ru'yah Ma'ri-fi-yah wa Da'wah li al-Ijtihad; Al-Muqaddimah Fiqh al-Tah}ayyuz* (Cet. II; Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'A'lami li al-Fikr al-Islami, 1996), h. 32.

⁴⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 241.

Keberpihakan ada dimana-mana, baik dalam pemikiran, tingkah laku, cara berpakaian bahkan model pakaian itu sendiri. Obyektifitas-subyektifitas adalah pembagian dikotomis untuk memudahkan subyek memposisikan diri dalam berinteraksi dengan obyek. Obyektifitas yang menjadi pilihan banyak kalangan adalah keberpihakan itu sendiri. Al-Massiri mengatakannya sebagai '*al-mawdhu'iyah al-mutalaqqiyah* (obyektifitas atau keberpihakan yang diterima)." Keberpihakan adalah bagian yang inheren dalam kehidupan manusia; bahwa *tahayyuz* adalah manusiawi. Tidak mungkin seorang pakar ataupun kita melepaskan diri dari perangkat *tahayyuz* selama kita masih mengaku sebagai manusia. Paling tidak hanya dapat mengurangi sedikit intensitas keberpihakan itu.

1. Keberpihakan bersifat deterministik

Sesuatu dikatakan deterministik bila dipengaruhi oleh faktor inheren-internal yang ada dalam dirinya, dan ia tak mampu mempengaruhi faktor-faktor tersebut. Pola kerjanya mengikuti pola dan hukum tertentu. Hal ini akan dipahami lebih jelas dengan melihat hubungan antara *tahayyuz* dengan struktur kerja akal manusia. Akal merekam detail peristiwa sambil memilih episode-episode yang hendak ditangkap, sesuai dengan paradigma yang dipakai. Dalam proses seleksi tentu ada episode yang diambil dan dibuang. Dari episode yang diambil ada yang diutamakan dan ada yang dipinggirkan (dianggap kurang penting). Di sini jelas, paradigma atau pola pikir membatasi visi dan persepsi. Selanjutnya akan mempengaruhi pemahaman final yang diambil. Proses persepsi akal tidak bekerja secara serampangan (*random*), tapi mengikuti pola-pola tertentu. Sebagian pola tersebut sudah berhasil diungkap oleh ilmu pengetahuan. (Bandingkan dengan cara kerja alat mekanik seperti kamera untuk

merekam yang memvisualisasikan seluruh yang tertangkap olehnya tanpa adanya proses memilah obyek).⁴⁶

Sebagai hasil kecerdasan akal manusia bahasa—tak dapat dihindari—tentu juga mengandung unsur-unsur keberpihakan. Bahasa memiliki korelasi erat dengan lingkungan, budaya dan mengandung banyak makna tersirat, karena itu tidak netral. Sebagai contoh: ketika manusia menemukan sesuatu yang baru di alam, ia memberinya nama. Bunga raksasa yang ditemukan oleh Raffles di hutan Bengkulu disebut bunga Rafflesia. Penamaan tersebut telah memindahkan realitas bunga tersebut dari habitatnya di alam ke dalam sistem jaringan persepsi manusia. Nama tersebut jelas menunjukan keberpihakan. Sementara penduduk setempat menamakannya bungai bangkai, yang lagi-lagi menunjukan *tah}ayyuz*, karena akal lebih mengutamakan indera penciuman daripada indera yang lain dalam proses penamaan bunga tersebut. Di sini terjadi proses pemindahan ke jaringan pengetahuan insani, dari dunia natural ke dunia manusia.⁴⁷

2. Keberpihakan deterministik Non-Absolut

Keberpihakan adalah hal yang inheren dalam proses kerja akal manusia—karena itu ia bersifat universal—, maka ia tak bisa disebut aib ataupun sebagai kekurangan. Pada kaidah pertama, keberpihakan berasal dari proses kerja akal, sementara pada kaidah yang kedua ini lebih bersifat pilihan dalam kerangka *common platform* (*al-insa>niyah al-musyarakah*), akan tetapi menghasilkan produk yang berbeda. Hal ini tampak dalam proses memahami sesuatu. Pemahaman seseorang berbeda dengan yang lain; antara suatu bangsa dengan bangsa yang lain; antara suatu

⁴⁶Abd al-Wahha>b al-Massi>ri>, *Isyka>li>yah al-Tah}ayyuz*, h. 33.

⁴⁷Lihat Abd al-Wahha>b al-Massi>ri>, *Isyka>li>yah al-Tah}ayyuz*, h. 34.

peradaban dengan peradaban yang lain. Perbedaan terletak pada substansi dan formalitas lahirnya. Walaupun manusia memiliki modal dasar bersama sebagai *common platform*—yaitu *humanity*, dalam Islam disebut fitrah—, namun berbeda dalam etnis dan identitas. Identitas Arab berbeda dengan non-Arab, karena itu keberpihakan mereka juga berbeda, namun memiliki keberpihakan final yang sama, yaitu taqwa (dalam kacamata Islam).⁴⁸

Keberpihakan adalah determinis, namun bukan akhir segala-galanya. Determinis sebab tidak mungkin tidak ada keberpihakan, namun tidak absolut, dan menjadi akhir segala-galanya. Yang menjadi absolut adalah *common platform* (*al-insa>niyah al-musytarakah*) yaitu nilai-nilai moralitas (*al-qiyam al-akhla>qiyah*).⁴⁹

Bentuk-bentuk keberpihakan (*tah>ayyuz*) menurut al-Massi>ri> ada tiga:

- a) Keberpihakan kepada sesuatu yang dianggap sebagai sebuah kebenaran. Ini sama dengan komitmen. Seseorang yang berpihak kepada kebenaran akan bersikap reaktif dan mempertahankan keberpihakannya. Namun ia tetap mempersiapkan dirinya untuk menerima bentuk kebenaran yang ada di luar dan menerima kebenaran yang diyakininya itu untuk diuji, sebagai sebuah keputusan hasil ijtihad.
- b) Keberpihakan kepada sesuatu yang salah. Bentuknya bermacam-macam. Seperti keberpihakan pada seseorang yang menganggap dirinya sebagai sumber kebenaran absolut. Keberpihakan semacam ini menutup pintu kebenaran yang lain. Ini disebut pula dengan otoritarianisme. Ketika seseorang berposisi pemenang dan memiliki otoritas, ia akan memaksakan ide,

⁴⁸ Lihat QS al-H{ujurat/49: 13.

⁴⁹ Lihat Abd al-Wahha>b al-Massi>ri>, *Isyka>li>yah al-Tah>ayyuz*, h. 35.

gagasan dan kehendaknya. Namun ketika otoritas itu hilang, atau ia berada pada posisi kalah, ia bersikap pragmatis dan memposisikan dirinya menerima kebenaran secara terpaksa, sambil menanti peralihan otoritas kepada pihaknya.

- c) Keberpihakan secara sadar dan tidak sadar (*tah}ayyuz wa>'in dan tah}ayyuz gayr wa>'in*). Keberpihakan secara sadar terkait dengan pengikut sebuah ideologi yang memandang dunia lewat kacamata ideologi yang dianutnya. Upaya-upaya dilakukan untuk menyebarkan paham atau ideologi tersebut. Adapun keberpihakan tidak sadar adalah keberpihakan kepada sesuatu atau kepada ideologi yang tidak diketahuinya, namun ia melakukan upaya-upaya untuk menguatkan ideologi yang ia tidak ketahui itu. Seperti iklan mobil dengan menggunakan wanita seksi dengan keyakinan akan menaikkan tingkat penjualan. Meskipun ia sadar bahwa tidak ada hubungan produknya dengan wanita seksi. Demikian pula merebaknya film-film Holywood serta kartun Tom and Jerry adalah contoh keberpihakan tidak sadar. Orang yang menggemarnya, tidak sadar dengan keikutsertaannya menanamkan nilai-nilai bangsa Amerika yang mengacu pada teori Darwin, yaitu yang survive adalah yang memiliki kekuatan. Andai saja ideologi Amerika ini diajarkan kepadanya secara langsung, niscaya tidak akan diterimanya.⁵⁰

Ketika al-Zamakhsyari> menafsirkan al-Qur'an didahului oleh permintaan sekelompok penganut Mu'tazilah yang disampaikan langsung oleh Ibnu Wahha>s, orang yang sangat dihormatinya, boleh jadi pandangan-pandangan tafsir al-Zamakhsyari> berpihak kepada ideologi kaum Mu'tazilah, dalam tiga bentuk keberpihakan (*tah}ayyuz*) di atas.

⁵⁰Lihat Abd al-Wahha>b al-Massi>ri>, *Isyaka>li>yah al-Tah}ayyuz*, h. 35-36.

2. Sosiologi Max Weber

Max Weber adalah. Pembahasan klasik dan paling berpengaruh tentang hubungan antara etika dan agama, khususnya yang berkaitan dengan bidang ekonomi, adalah yang dilakukan oleh Weber. Tesisnya yang terkenal yang diungkapkan dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* membuktikan bahwa munculnya zaman modern dengan Kapitalisme-nya itu mempunyai akar dalam pandangan etis dan keagamaan Kristen Protestan, khususnya Calvinisme. Tesis ini merupakan bantahan terhadap tesis Marx tentang transisi dari feodalisme ke kapitalisme.

Dalam bukunya tersebut, Weber mengungkapkan bahwa segi keagamaan Kristen yang paling berpengaruh bagi pertumbuhan kapitalisme modern adalah justru asketisme. Asketisme ini dalam perkembangan agama Kristen, diwakili secara ekstrem dalam puritanisme yang muncul di Inggris pada abad ke-16 dan 17 sebagai kelanjutan dan perkembangan Calvinisme di Jenewa, Swiss. Weber melihat ada keterkaitan antara kehidupan penganut Calvinis yang diberi pedoman oleh agama mereka dan jenis perilaku dan sikap yang diperlukan bagi kapitalisme agar bekerja secara efektif. Di samping semangat giat bekerja, pada saat yang sama, mereka juga mewujudkan sikap asketisme atau semangat kesederhanaan, kejujuran dan pengorbanan karena dorongan keyakinan kepada agama.⁵¹

Weber dalam penelitiannya ini juga ingin melihat sejauh mana peranan agama atas elit ekonomi. Ia lalu menyimpulkan bahwa (a) kapitalisme Barat tidak pernah dapat berkembang tanpa reformasi Protestan; (b) bagi pengikut Martin Luther (1483-1546) dan pengikut Calvin (1509-1564) menganggap pekerjaan sebagai panggilan

⁵¹ Lebih jauh, Lihat Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Terj. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958). Terj. Yusup Priyasudiarja, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* (Cet. I; Surabaya: Pustaka Prometheus, 2000), h. 226-270.

Tuhan (sebagai ibadah dalam bahasa Islam). Pekerjaan sama sekali bukan sebagai hukuman atas dosa. Jadi karena pekerjaan sebagai panggilan Tuhan, maka mesti dilaksanakan secara etis. Oleh karena itu, golongan Protestan terkenal sebagai pedagang yang jujur dalam transaksi mereka.⁵²

Teori ini menjadi penyeimbang, bahwa tidak semua aktifitas yang dilakukan seseorang itu semata-mata didorong oleh tindakan ekonomi, atau kepentingan duniawi. Apalagi jika itu terkait dengan aktifitas keagamaan, dan dilakukan oleh orang yang memiliki pengetahuan agama yang tinggi dengan intensi pelaksanaan ritual dan moralitas agama.

3. Solidaritas Sosial Ibnu Khaldun

Secara etimologis *ashabiyah* berasal dari kata *as}aba* yang berarti mengikat dan memintal.⁵³ Secara fungsional *ashabiyah* menunjuk pada ikatan sosial budaya yang dapat digunakan untuk mengukur kekuatan kelompok sosial. Selain itu, *ashabiyah* juga dapat dipahami sebagai solidaritas sosial, dengan menekankan pada kesadaran, kepaduan dan persatuan kelompok.⁵⁴

Ashabiyyah menurut Ibnu Khaldun terbagi dua macam pengertian. *Pertama*, *ashabiyah* yang bermakna positif dengan menunjuk pada konsep persaudaraan (*brotherhood*). Dalam sejarah peradaban Islam konsep ini membentuk solidaritas sosial masyarakat Islam untuk saling bekerjasama, menyampingkan kepentingan pribadi, dan memenuhi kewajiban kepada sesama. Semangat ini kemudian mendorong

⁵² Lihat Syamsuddin Abdullah, *Agama dan Masyarakat; Pendekatan Sosiologi Agama* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1977), h. 32-33.

⁵³ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir*, h. 1004.

⁵⁴ Jhon L. Esposito (ed)., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, terj. Eva Y.N., *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*, jilid I, (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), h. 198

terciptanya harmonisasi sosial dan menjadi kekuatan yang sangat dahsyat dalam menopang kebangkitan dan kemajuan peradaban. *Kedua, ashabiyah* yang bermakna negatif, yaitu menimbulkan kesetiaan dan fanatisme buta yang tidak didasarkan pada asas kebenaran. Konteks pengertian yang kedua inilah yang tidak dikehendaki dalam sistem pemerintahan Islam. Karena akan mengaburkan nilai-nilai kebenaran yang diusung dalam prinsip-prinsip agama.⁵⁵

Dalam konteks pengertian kedua ini, teori *ashabiyyah* Ibnu Khaldun ini boleh jadi menjadikan al-Zamakhsyari> cenderung membela dan mendukung kepentingan Mu'tazilah melalui penafsirannya pada *al-Kasysya>f*, meskipun pada dasarnya ia sadar bila tafsiran itu bertentangan dengan prinsip keterbukaan dalam berpikir, pada aspek-aspek cabang agama.

4. Strukturasi Giddens

Anthony Giddens adalah salah seorang teoritis sosiologi kontemporer terkemuka abad ini, yang dilahirkan pada tahun 1938 di London Utara, Inggris. Ia lulus dari Universitas Cambridge (1976), dan diangkat menjadi dosen (1984) dan profesor sosiologi (1986). Hampir semua ilmuwan sosial dan politik sepakat bahwa Anthony Giddens terkenal karena karya tulisnya dan teori strukturasinya. Lebih dari 200 artikelnya tersebar di berbagai jurnal, majalah dan surat kabar.

Tujuan fundamental teori strukturasi Giddens adalah untuk menjelaskan hubungan dialektika dan saling memengaruhi antara agen dan struktur. Seluruh tindakan sosial memerlukan struktur, dan sebaliknya seluruh struktur memerlukan tindakan sosial. Agen dan struktur saling berkait dalam praktik. Patut dicatat bahwa

⁵⁵Lihat Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Bairut: Da'r al-Jayl, t.th.), h. 174-178.

Anthony Giddens membedakan antara kesadaran diskursif dan kesadaran praksis. Kesadaran diskursif memerlukan kemampuan untuk melukiskan tindakan lewat kata-kata. Kesadaran praksis melibatkan tindakan yang dianggap benar oleh sang aktor, tanpa mampu mengungkapkannya dengan kata-kata tentang apa yang mereka lakukan. Kesadaran praksis merupakan fokus teori strukturasi. Jadi, perhatiannya pada apa yang dilakukan aktor ketimbang apa yang dikatakannya. Giddens juga tidak menyangkal bahwa struktur dapat memaksa serta mengendalikan tindakan. Namun struktur juga dapat membatasi maupun memungkinkan tindakan.⁵⁶

Teori Strukturasi Giddens ini, dapat dijadikan dasar untuk melihat keterkaitan antara sosok al-Zamakhshari> dengan latar belakang kehidupan yang akan dipaparkan sejauh mungkin, dengan pandangan-pandangan tafsirnya. Boleh jadi pandangan tafsir al-Zamakhshari> tidak lagi obyektif, melainkan lahir dengan subyektifitas, karena menginginkan sesuatu di balik pandangan tafsirnya tersebut. Apalagi, di dalam salah satu babak kehidupan al-Zamakhshari>, ia selalu melakukan *takassub*, atau memuji-muji para pembesar istana dengan menggunakan keahlian susasteranya dengan tujuan mendapat posisi yang baik di Istana.

D. Pengendalian Kepentingan Mufasssir

Mekanisme memahami teks al-Qur'an melibatkan tiga komponen, yaitu; teks/wahyu (*text*), Pengarang (*Author*), dan Pembaca (*Reader*). Pada mekanisme memahami tersebut, terdapat satu tahap yang disebut "penetapan makna", yaitu sebuah tindakan untuk menentukan makna teks/wahyu. Tahap "Penetapan makna"

⁵⁶Selanjutnya, lihat Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, terj. Maufur dan Daryatno, Teori Strukturasi; Dasar-dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 1-59.

merupakan proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektif antara teks, pembaca, dan pengarang. Pada proses dialog inilah, penafsir memiliki kemampuan memaksakan makna apapun yang ia kehendaki atas sebuah teks. Pada tahap ini pula, terkadang penafsir bertindak subyektif atau bahkan sewenang-wenang dalam memperlakukan teks.

Di atas telah digambarkan teori-teori yang digambarkan sebagai sesuatu yang manusiawi karena adanya kepentingan, namun jika tidak diletakkan pada proporsinya maka akan membawa kepada sikap kesewenangan. Kesewenang-wenangan penafsir, bisa terjadi dalam bentuk membuka teks dan mencekokinya dengan beragam makna yang tidak terbatas, sehingga tidak dapat ditampung oleh teks itu sendiri. Di sisi lain, kesewenangannya dapat berwujud sebaliknya. Teks yang sebenarnya terbuka untuk dimasuki berbagai makna, tapi justru bersikeras diyakini bahwa teks itu hanya dapat menampung sebuah makna saja. Konsep *muh}kam* dan *mutasya>bih* dan mekanisme takwil dijadikan sebagai sarana kesewenangan. Karena itu, sangat diperlukan adanya mekanisme kontrol atau norma untuk mencegah kesewenangan mufassir.

Kepentingan penafsir tidak dapat dihilangkan ketika berhadapan dengan sajian teks. Kepentingan adalah sebuah keniscayaan bagi setiap manusia. Oleh sebab itu, kepentingan penafsir harus dikendalikan dengan tiga hal, *Pertama*, Syarat mentalitas penafsir, *Kedua*, syarat intelektualitas.

1. Syarat Mentalitas Penafsir

Niat yang benar adalah syarat yang mutlak dimiliki oleh seorang yang akan menafsirkan al-Qur'an. Al-Suyu>t}i> di dalam *al-Itqa>n* mengatakan bahwa dengan kebenaran niat dan keyakinan (*s}ah}i>h al-'aqi>dah*), niscaya akan mendapatkan pertolongan Allah di dalam penafsirannya. Orang yang tidak memiliki niat yang baik

boleh jadi penafsirannya akan membuatnya melenceng dari kebenaran dan akan merusak amal perbuatannya.⁵⁷ Beberapa syarat yang penting harus dimiliki penafsir; *Pertama*, kejujuran. Ini bukanlah persoalan penafsiran semata, tapi persoalan penjelasan. Penafsir harus benar-benar jujur sehingga tidak akan menyembunyikan dengan sengaja maksud Tuhan yang tersimpan dalam teks, atau karena berbagai alasan, mengganti bunyi perintah Tuhan. Kejujuran juga berarti penafsir tidak berpura-pura memahami apa yang tidak ia ketahui, serta berterus terang tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami kehendak Tuhan.

Kedua, pemahaman yang komprehensif. Penafsir harus mencoba untuk memahami kehendak Tuhan secara menyeluruh dan tidak memberikan penafsiran secara parsial, seperti meninggalkan ayat lain yang berbicara mengenai tema yang sama.

Ketiga, Menyatukan hati dan rasio. Penafsir dipastikan telah melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah Tuhan tidak secara rasional semata, akan tetapi menyandingkannya dengan aspek transendental dengan penggunaan sarana hati atau kalbu. Begitu pentingnya, sehingga H{asan al-Banna> ketika ditanya tentang cara terdekat untuk memahami al-Qur'an, ia menjawab, hatimu, sebab hati orang yang beriman tidak diragukan lagi adalah tafsir terbaik atas kitab Allah dan jalan terdekat untuk memahaminya.⁵⁸ Dengan keduanya, penafsir membuka teks dan makna tanpa batasan dan tidak menutup teks secara sewenang-wenang. Sebab hal itu adalah bentuk pelanggaran terhadap prasyarat rasionalitas dan prasyarat lainnya. Mengenai keterbukaan makna al-Qur'an, Muhammad Abdulla>h Darra>z berpendapat

⁵⁷ Jala>l al-Di>n al-Suyu>tji>, *al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, h., 388.

⁵⁸ S{ala>h} 'Abd al-Fatta>h al-Kha>lidi>, *Mafa>tih} li al-Ta'a>mul ma'a al-Qur'a>n* (Cet. I; Yordania: Maktabah al-Mana>r, 1985), h. 140.

bahwa ayat-ayat al-Qur'an setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Tidak mustahil, bila orang lain dipersilahkan memandangnya, ia akan melihat banyak cahaya.⁵⁹

Keempat, Pengendalian diri dan sikap rendah hati. Quraish Shihab menganggap ini sebagai tuntutan dalam berinteraksi dengan al-Qur'an. Tidak merasa diri tahu segalanya, apalagi angkuh dan merasa semuanya dapat dijangkau oleh nalarnya.⁶⁰ Penafsir harus mengenal batasan peran yang menjadi haknya saja. Batasan peran berarti membuka perbedaan dengan menghormati penafsiran lain dengan tidak mengatakan penafsiran tertentu yang paling benar.

2. Syarat Intelektualitas Mufasssir

Al-Suyuti di dalam *al-Itqan* menyebut setidaknya lima belas ilmu yang harus dikuasai seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an, yaitu:

- a. Ilmu Bahasa Arab yang dengannya seseorang mengetahui arti kosakata dan juga dapat mengetahui kosakata yang musytarak (memiliki makna ganda atau lebih).
- b. Ilmu Nahwu karena makna dapat berubah dengan berubahnya posisi i'rab.
- c. Ilmu Sharaf karena dengan adanya perubahan bentuk kata dapat mengakibatkan perbedaan makna.
- d. Ilmu *Isytiqaq* (akar kata). Karena dia menentukan makna kata, seperti kata al-Masih (المسيح), apakah berasal dari kata saha (سأ) atau masah (مسح).

⁵⁹ Muhammad Abdulla Darraz, *al-Naba' al-Azim* (Cet. I; Mesir: Daar al-Mura'bitin, 1997), h. 147-148.

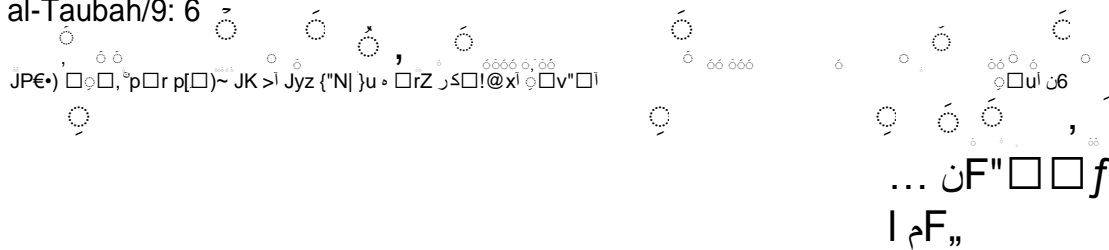
⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an* (Cet. II; Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 24.

- e. Ilmu *al-Ma'a'ni*, yaitu ilmu yang berkaitan dengan susunan kalimat dari sisi pemaknaannya.
- f. Ilmu *al-Baya'n*, yaitu ilmu yang berkaitan dengan perbedaan makna dari sisi kejelasan atau kesamarannya.
- g. Ilmu *al-Badi'*, yaitu ilmu yang berkaitan dengan keindahan susunan kalimat.
- h. Ilmu *al-Qira'a't*, yang dengannya dapat diketahui makna yang berbeda-beda sekaligus membantu dalam menetapkan salah satu dari aneka kemungkinan makna.
- i. Ilmu *Usul al-Di'n*, karena dengan ilmu ini dapat meletakkan makna yang di dalam al-Qur'an lafazhnya menunjukkan kemustahilan untuk dinisbahkan kepada Allah.
- j. Ilmu *Usul al-Fiqh*, ilmu ini merupakan landasan dalam menetapkan hukum (*istinbat*) yang dikandung oleh ayat.
- k. *Asbab al-Nuzu'l*, sebab-sebab turunnya ayat untuk mengetahui konteks ayat demi kejelasan maknanya.
- l. *Na'sikh* dan *Mansukh*, yaitu ayat-ayat yang telah dibatalkan hukumnya, sehingga dapat diketahui yang mana yang masih berlaku.
- m. Fikih atau hukum Islam.
- n. Hadis-hadis Nabi yang terkait dengan penafsiran ayat.
- o. Ilmu *al-Mawhibah*, yaitu sesuatu yang dianugerahkan langsung oleh Allah kepada seseorang sehingga menjadikannya orang yang berpotensi menjadi seorang mufassir.⁶¹

⁶¹Lihat Jala'l al-Di'n al-Suyu'ti, *al-Itqa'n fi 'Ulu'm al-Qur'a'n*, Jilid II, h.153, . Lihat juga M.

Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan...*, h. 395-396.

Syarat mentalitas dan intelektualitas bagi mufassir dianggap cukup ketat, sehingga dianggap oleh M. Quraish Shihab dapat membuat orang mundur teratur dalam menafsirkan dan mengkaji al-Qur'an. Demikian pula ketika syarat mentalitas berupa kebenaran aqidah, jika dijadikan sebagai syarat mutlak, tentu membuat penafsiran para orientalis tidak dapat diterima. Padahal, para orientalis juga banyak yang mengkaji al-Qur'an dengan bekal ilmu-ilmu alat yang mereka miliki. M. Quraish Shihab, melihat perlunya revisi syarat kebenaran akidah ini dengan menggantinya dengan syarat obyektifitas. Menurutnya, siapapun yang obyektif, ia berpeluang memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan baik. Dalil yang dikemukakannya adalah QS al-Taubah/9: 6



Terjemahnya:

Dan jika seorang diantara kaum musyrikin itu ada yang meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah agar dia dapat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah dia ke tempat yang aman baginya. (Demikian) itu karena sesungguhnya mereka kaum yang tidak mengetahui.⁶²

M. Quraish Shihab menawarkan jalan keluar terhadap syarat-syarat yang begitu ketat tersebut dengan menyimpulkan beberapa sebab-sebab pokok kekeliruan dalam menafsirkan al-Qur'an. Selama hal-hal tersebut dapat dihindari, maka orang yang bersangkutan dapat menarik makna yang benar dari ayat-ayat al-Qur'an. Sebab-sebab yang dimaksudkan adalah:

- a. Subyektifitas mufassir
- b. Tidak memahami konteks, baik sejarah/sebab turun, hubungan ayat dengan sebelumnya.

⁶²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 254.

- c. Tidak mengetahui siapa mitra, siapa yang dibicarakan
- d. Kedangkalan pengetahuan menyangkut ilmu-ilmu alat (antara lain bahasa)
- e. Kekeliruan dalam menerangkan metode dan kaidah
- f. Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian ayat.⁶³

Pada dasarnya tawaran di atas hanyalah pemaknaan yang berbeda dari syarat-syarat yang telah ada sebelumnya. Kecuali pada titik mentalitas mufassir berupa kebenaran niat dan akidah. Yang paling penting tentunya adalah bagaimana makna al-Qur'an itu dapat dipetik melalui penafsiran, dalam rangka memposisikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk untuk kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Tentu saja itu dapat dicapai dengan seperangkat ilmu terkait bahasa Arab dan sikap yang mengutamakan pengungkapan makna al-Qur'an tanpa tendensi dan motivasi yang tidak baik.

⁶³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan...*, h. 398.

BAB III

ANALISIS KRITIS AL-ZAMAKHSHYARI<; PEMIKIRAN DAN MAZHABNYA

A. Latar Belakang Kehidupan al-Zamakhshyari>

1. Kondisi Geografis Khuwa>rizm

Zamakhshyar adalah daerah tempat kelahiran al-Zamakhshyari>. Daerah ini berada di wilayah (*iqli>m*) Khuwa>rizm.¹ Letaknya sekitar empat mil dari Khuwa>rizm.² Secara geografis Khuwa>rizm atau Khwarezmia yang terletak di sebelah utara Persia, dahulu adalah nama dari kesatuan beberapa negara yang berpusat di delta sungai Amu Darya, atau sungai Jayhu>n di Laut Aral, yang melingkupi wilayah Iran Raya (termasuk wilayah negara Uzbekistan dan Turkmenistan sekarang). Wilayah Khwarezmia meliputi lima daerah yaitu Karakum al-Kubra> (al-Jurja>niyyah), Karakum al-Sugra>, Ka>th, Zamakhshyar dan Haza>ra>sv.³

Di sini pernah berdiri Kekaisaran Khwarezmia yang kekuasaannya meliputi dataran tinggi Ust-Urt dan kemungkinan membentang ke barat sampai ke pantai timur dari laut Kaspia bagian utara. Pada sebelah selatan, ia berbatasan dengan Khurasan. Di bagian utara dengan kerajaan suku Alan, pada bagian tenggara dengan Kangju dan Sogdiana, dan timur laut dengan suku Hun dari Transoksiana. Ibukotanya adalah Urgench Kuno (bahasa Persia: *Kuhna Gurganj*); dan sejak abad ke-17 adalah Khiva, yaitu ketika Khwarezmia mulai dikenal dengan nama *Kekhanan Khiva*.

¹Ya>qūt al-H{amawi>, *Mu'jam al-Bulda>n*, juz III (Beirut: Da>r Ṣa>dir, 1977), h. 395

²Ibnu Bat{t}u>t}ah, *Rih}lah Ibn Bat{t}u>t}ah* (Bairut: Da>r al-S{a>dir, 1992), h. 360

³Ima>d al-Di>n Ismail ibn Muh}ammad Abū al-Fida>, *Taqwi>m al-Bulda>n* (Beirut: Da>r al-Ṣa>dir, t.th.), h. 477-481.

Saat ini, bagian utara wilayah Khwarezmia telah menjadi negara-negara Uzbekistan, Turkmenistan dan Tajikistan, sedangkan bagian selatannya termasuk wilayah Iran. Wilayah yang dahulu disebut sebagai Khwarezmia, saat ini memiliki populasi yang beragam; yaitu etnis-etnis Uzbek, Karakalpak, Turkmen, Persia, Tajik, dan Kazak. Khusus daerah Zamakhsyar, letak geografisnya saat ini sebagian besar wilayahnya masuk ke dalam daerah Khiva di Propinsi (Vilayati) Xorazm Uzbekistan dengan ibukota Urganch.⁴ Sedangkan Zamakhsyar yang merupakan bagian dari wilayah Khwarezmia, setelah melewati masa yang sangat panjang, namanya tidak lagi dikenal. Daerah kelahiran al-Zamakhsyari> tersebut saat ini adalah perbukitan dengan sisa-sisa benteng yang telah hancur dikelilingi beberapa desa. Di salah satu desa tersebut terdapat kuburan al-Zamakhsyari> yang baru direnovasi. Tempatnya di dekat kota Dashoguz bagian utara negara Turkmenistan berdekatan dengan perbatasan negara Uzbekistan.⁵

Wilayah Khwarezmia masuk ke dalam wilayah Islam setelah ditaklukkan oleh pasukan Islam di bawah pimpinan Qutaybah bin Muslim al-Ba>hili> pada tahun 93 H.⁶ Setelah penaklukan Islam, Khwarezmia tidak disebut secara khusus melainkan masuk dalam istilah Khurasan atau Karachikum dan Transoxiana atau Transoxania

⁴Keterangan ini dapat ditelusuri melalui peta wilayah Khwarezmia di masa lampau dan masa modern. Lihat Syawqi> Abū Khali>I, *At}las al-Ta>ri>kh al-'Arabi> al-'Isla>mi>* (Cet. XII; Damaskus: Da>r al-Fikr, 2005), h. 45 dan 65. Bandingkan dengan Syawqi> Abū Khali>I, *At}las Duwal al-'A<lam al-'Isla>mi>; Jugra>fi>, Ta>ri>kh>i>, Iqtis>a>di>* (Cet. II; Damaskus: Da>r al-Fikr, 2003), h. 20, 21, 40 dan 41. Lihat juga Ibrahim Zoqurti, "Geography and Historical Names of Caspian Sea" dalam *The 14th International Seminar on Sea Names Geography, Sea Names, and Undersea Feature Names*, Jordan, Royal Jordanian Geographical Centre, t.th.), h. 127-136.

⁵Seperti yang dipaparkan Yah}ya> Mah}mu>d bin Junayd ketika membahas tentang kota-kota bersejarah di Turkmenistan. Lihat Yah}ya> Mah}mu>d ibn Junayd, *al-'Usbu>' al-'Adabi> wa al-'Saqa>fi>; Turkma>nista>n wa Mudunuha> al-Ta>ri>kh>iyyah*, <http://www.startimes.com/f.aspx?t=31599517>

⁶Khair al-Di>n al-Zirkili>, *al-'A'la>m; Qa>mu>s Tara>jumli Asyhur al-Rija>l wa al-Nisa>' min al-'Arab wa al-Musta'ribi>n wa al-Mustasyriqi>n*, juz V (Cet. V; Bairut: Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n, 1980), h. 189.

(*'Khurasa>n wama> wara>'a al-nahr*). Yang dimaksud *ma> wara>'a al-nahr* adalah negara-negara yang secara geografis terletak di sebelah barat sungai Amu Darya. Sungai Amu Darya dianggap sebagai tapal batas yang memisahkan daerah yang menggunakan bahasa Persia di sebelah barat dan daerah yang menggunakan bahasa Turki di sebelah timur.

Cuaca di Khwarezmia sama seperti umumnya di daerah barat dengan empat musim yaitu musim dingin, musim panas, musim gugur dan musim semi. Akan tetapi di Khwarezmia sedikit lebih ekstrim pada musim dingin dan musim panas. Menurut Ya>qu>t, ketika musim dingin, sungai membeku hingga jarak satu mil. Kafilah dagang dan unta yang membawa barang-barang perniagaan dapat melewati sungai yang membeku tersebut. Begitu pula dengan sungai-sungai kecil yang terdapat di daerah ini turut membeku di musim dingin.⁷

Pada waktu musim panas, kulit bagaikan hangus terbakar, sebagaimana yang digambarkan oleh al-Zamakhshari> dalam salah satu bait syairnya.⁸ Meskipun cuaca yang ekstrim di musim panas dan musim dingin, wilayah Khwarezmia adalah wilayah yang sangat subur. Pada pemerintahan Dinasti Abbasiyah I, di daerah ini digalakkan pembuatan irigasi. Perhatian yang besar pada masalah ini terwujud pada dibentuknya dewan khusus yaitu dewan yang mengurus perairan atau irigasi (*di>wa>n al-ma>'*). Dewan ini membidangi perbaikan lahan pertanian, pembersihan sungai dan penataan kanal-kanal, serta pembentukan petugas-petugas khusus yang mengawasi bidang ini. Dewan ini mempekerjakan ribuan orang.⁹ Karena lahan-lahan yang subur tersebut,

⁷Ya>qūt al-H{amawi>, *Mu'jam al-Bulda>n*, juz II, h. 396.

⁸Ya>qūt al-H{amawi>, *Mu'jam al-Bulda>n*, juz II, h. 396.

⁹Syauqi>Abu> Khali>l, *al-H{ad}a>rah al-'Arabiyyah al-Islā>miyyah wa Mu>jiz 'an al-H{ad}a>ra>t al-Sa>biqah* (Cet. I; Damaskus: Da>r al-Fikr, 1994), h. 378.

daerah-daerah di Transoxiana dikenal sebagai satu di antara empat surga dunia.¹⁰ Buah-buahan melimpah seperti buah zaitun, kurma, pisang, delima dan lain-lain. Sumber-sumber penghidupan cukup banyak. Karena itu, penduduknya menetap dan memiliki profesi yang beragam seperti tukang besi, tukang kayu dan bidang kerajinan yang lain.¹¹

Di samping itu, banyak juga penduduknya yang memilih profesi sebagai pedagang dan peternak. Para pedagang memasarkan pakaian yang terbuat dari kapas dan bulu binatang ternak serta produk-produk kerajinan yang lain ke berbagai tempat.¹² Penduduk wilayah ini dikenal cerdas. Lingkungannya menumbuhkan kemampuan intelektual dan daya intuitif melebihi wilayah lain. Karena itu, lahir dari wilayah ini tokoh-tokoh besar dalam berbagai bidang yang memberi sumbangan besar bagi khazanah keilmuan Islam.¹³

2. Kondisi Politik dan Sosial pada masa al-Zamakhsyari>

Masyarakat Islam di era kehidupan al-Zamakhsyari> sangat heterogen dengan tiga suku bangsa yang mendominasi yaitu bangsa Arab, Persia dan Turki. Di samping itu, terdapat bangsa-bangsa lain yang menghuni kota-kota dan desa-desa di seluruh wilayah Islam pada masa itu. Tingkatan atau strata kehidupan di antara mereka dibedakan oleh tingkat penghasilan. Agama Islam menempati posisi sentral dalam menjaga stabilitas sosial. Umat Islam adalah mayoritas di antara kelompok minoritas

¹⁰ Seperti yang dikutip dari *Qisṣah al-H{ad}a>rah* karya Will Durant. Lihat Syauqi>Abu> Khali>I, *al-H{ad}a>rah al-‘Arabiyyah*, h. 377.

¹¹ Zakariya> Muhammad al-Qazwi>ni>, *A<slā>r al-Bila>d wa Akhba>r al-‘Iba>d* (Beirut: Da>r Ṣa>dir, 1983), h. 520.

¹² Ibrahim Muh}ammad al-Karkhi> al-As}t}akhari>, *al-Masa>lik wa al-Mama>lik* (Mesir: Da>r al-Qalam, 1961), h. 170.

¹³ Ya>qūt al-H{amawi>, *Mu’jam al-Bulda>n*, juz II, h. 398

Yahudi dan Nasrani. Meskipun demikian, kelompok minoritas tersebut tetap diberikan keleluasaan untuk melaksanakan ritual keagamaannya. Mereka juga diberikan peluang menduduki jabatan di pemerintahan dan melakukan aktifitas perekonomian dan menjalani kehidupan dengan bebas.¹⁴

Bahasa Arab menjadi bahasa pergaulan. Namun dengan pembauran yang terjadi di antara bangsa-bangsa yang berbeda tersebut, terjadi beberapa fenomena sosial yang berbeda dalam satu kelompok masyarakat, terutama ritual-ritual di masa lalu. Contohnya adalah perayaan *Nairuz* dan *Mahrajan*. Muncul pula aliran-aliran keagamaan yang membawa pengaruh negatif terhadap ajaran Islam. Kondisi seperti ini membawa pengaruh terhadap kehidupan beragama terutama pada praktek ritual atau lebih khusus berpengaruh pada aspek teologi. Dalam sejarah tercatat maraknya fitnah yang terjadi sebagai dampak dari pembauran ini. Sebutlah misalnya, apa yang terjadi antara penganut paham Ahlussunnah dan Syiah pada tahun 482 H. Fitnah yang terjadi di antara dua kelompok menyebabkan bentrokan fisik yang menimbulkan banyak korban.¹⁵ Bahkan di internal Ahlussunnah juga terjadi bentrokan antara penganut mazhab Hambali dengan mazhab Asy'ari, yaitu pada tahun 447 H, yang implikasinya secara ritual yaitu para penganut mazhab Asy'ari tidak melaksanakan shalat berjamaah karena menghindari penganut mazhab Hambali.¹⁶

Di tengah kelompok masyarakat Khawarizm muncul pula kelompok Ba'thiyyah, yaitu kelompok yang selalu melakukan kekacauan di tengah-tengah masyarakat. Mereka menimbulkan instabilitas, melakukan perampokan dan

¹⁴ Ahmad Amin, *Zu'hr al-Islam*, juz III (Cet. II; Kairo: Lajnah al-Ta'li'f wa al-Tarjamah, 1365H.), h. 3 dst.

¹⁵ Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman ibn 'Ali ibn al-Jauzi, *al-Muntazam fi Ta'rikh al-Muluk wa al-Umam*, juz XVI (Cet. I; Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), h. 256

¹⁶ Ibn al-Jauzi, *al-Muntazam fi Ta'rikh al-Muluk wa al-Umam*, juz XV, h. 347.

pembunuhan. Kekacauan yang ditimbulkannya berakhir setelah ditangani secara keras oleh Sultan Muḥammad ibn Malikshah.¹⁷

Pertentangan yang terjadi pada masa tersebut yang bernuansa pertentangan ideologi menunjukkan adanya dialektika pemikiran, baik yang terjadi antara penganut mazhab Ahlussunnah dengan mazhab Syiah, maupun yang terjadi di internal mazhab Ahlussunnah. Di samping itu, hal ini juga memberi indikasi bahwa penduduk Khawārizm sangat teguh di dalam pelaksanaan ajaran agama. Indikasi lain keteguhan mereka berpegang kepada agama menurut Yaḡqūt, bahwa mereka memiliki tradisi ritual yang spesifik yaitu muadẓẓin mulai melantunkan adzan sejak pertengahan malam hingga terbit fajar. Di samping semangat agama yang tinggi, penduduk Khawārizm –menurut Yaḡqūt yang berkunjung ke wilayah ini pada tahun 616 H–, juga memiliki ketinggian akhlak, hingga menurutnya belum pernah menemukan kota semegah dan sekaya Khawārizm, serta penduduk yang lebih baik dan lebih ramah dari penduduk Khawārizm, dengan ketekunan mereka di dalam melaksanakan syariat agama.¹⁸

Lain lagi menurut Ibnu Batūṭah, sejarawan muslim yang melakukan perjalanan dari belahan bumi bagian Barat menuju ke Timur, yang ia mulai pada tahun 725 H dan berlangsung selama 27 tahun. Ia menganggap penduduk Khawārizm adalah penduduk yang paling baik akhlaknya di antara beberapa daerah yang ia kunjungi. Mereka sangat menghargai para pendatang. Ia menemukan kebiasaan unik pada pelaksanaan shalat mereka. Para muadẓẓin di mesjid-mesjid berkeliling ke rumah-rumah penduduk di sekitar mesjid mengingatkan masuknya waktu shalat. Warga yang

¹⁷Lihat Ibn al-Jauzi, *al-Muntazam fi Ta'rikh al-Muluk wa al-Umam*, juz XVII, h. 62-65

¹⁸Yaḡqūt al-Hamawi, *Muḡam al-Buldan*, juz II, h. 395-398

tidak datang mengikuti shalat jamaah akan diberi sanksi oleh imam. Mereka juga diwajibkan membayar denda lima dinar yang diinfakkan untuk kepentingan mesjid atau memberi makan kepada fakir miskin. Tradisi ini telah berlangsung sejak lama.¹⁹ Masa kehidupan al-Zamakhsyari> pada paruh kedua abad ke-5 Hijriah dikenal dalam sejarah sebagai masa kekhilafahan simbolik dan semu. Kekuasaan Khalifah Dinasti Abbasiah yang berkedudukan di Baghdad tersisa hanya nama saja. Tapi yang sesungguhnya berkuasa adalah para penguasa dinasti-dinasti di wilayah masing-masing di luar Baghdad, termasuk di wilayah kelahiran al-Zamakhsyari>. Masa kehidupan al-Zamakhsyari> (467-538 H) bertepatan dengan masa lima pemerintahan khalifah Dinasti Abbasiah yaitu:

- 1). 'Abdulla>h al-Muqtadi> billa>h bin Muh}ammad bin al-Qa>im (467-487 H)
- 2). Ah}mad al-Mustaz}hir billa>h bin al-Muqtadi> (487-512 H)
- 3). Al-Fad}l al-Mustarsyid billa>h bin al-Mustaz}hir (512-529 H)
- 4). Al-Mans}u>r al-Ra>syid billa>h bin al-Mustarsyid (529-529 H)
- 5). Muh}ammad al-Muqtafi> billa>h bin al-Mustaz}hir (529-555 H)

Kekuasaan yang melemah secara politik menjadikan percaturan kekuasaan secara bergantian dimiliki oleh penguasa dinasti-dinasti yang ada dalam wilayah teritorial kekuasaan Dinasti Abbasiah. Setelah Bani Buwaih, kekuasaan berada di bawah Bani Saljuk yang berkebangsaan Turki (*Atra>k al-Sala>jikah*). Penguasa-penguasa Bani Saljuk yang semasa dengan al-Zamakhsyari> adalah:

- 1). Jala>l al-Di>n Abu> al-Fath} Maliksya>h (465-485 H)
- 2). Na>s}ir al-Di>n Mah}mu>d (485-487 H)

¹⁹ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhsyari>* (Kairo: al-Hay'ah al-Mis}riyyah al-'A<mmah li al-Kita>b, t.th.), h. 8-9.

- 3). Rukn al-Daulah Abu> al-Muz}affar Barkiya>ru>q (487-498 H)
- 4). Rukn al-Di>n Maliksyah al-S|a>ni>(498-498 H)
- 5). Giya>s\ al-Di>n Abu> Syuja>' Muh}ammad bin Abi> al-Fath}
Maliksyah (498-511 H)
- 6). Mu'izz al-Di>n Abu> al-H{a>ris\ Sanjar (511-552 H)

Al-Zamakhsyari> hidup pada masa pemerintahan Bani Saljuk mencapai masa kejayaannya, yaitu ketika berada di bawah kepemimpinan Jala>l al-Di>n Abu> al-Fath} Maliksyah dengan dukungan dari perdana menterinya yang sangat terkenal, yaitu Niz}a>m al-Mulk. Faktor-faktor lahirnya peradaban yang gemilang tersaji pada masa ini, pada saat al-Zamakhsyari> mulai tumbuh sebagai remaja yang cinta ilmu pengetahuan.

Dalam kondisi kekuasaan Dinasti Abbasiyah yang lemah, di Khwarezmiah, tempat tinggal al-Zamakhsyari>, juga lahir sebuah dinasti yang bernama Dinasti Khwarezmia (Daulah Khuwa>rizmiyyah) yang kekuasaannya meliputi Khurasa>n hingga ke wilayah Transoxiana atau Transoxania ('*Khurasa>n wama> wara>'a al-nahr*). Dinasti ini didirikan oleh Anu>sytaki>n pada tahun 470 H hingga runtuh pada tahun 628 H setelah dihancurkan oleh tentara Mongol. Penguasa terakhir dinasti ini adalah Jala>l al-Di>n Mankabarti>.²⁰

Para penguasa Dinasti Khwarezmia yang semasa dengan al-Zamakhsyari> adalah:

²⁰ Anusytaki>n awalnya adalah salah seorang pejabat di Istana Bani Saljuk. Karena kapasitas intelektual dan kemampuan administrasi yang dimilikinya, ia dipercaya oleh Sultan Barqiya>ru>q sebagai salah seorang panglima perang yang berkedudukan di Khwarezmiah. Lihat H{a>fiz} Ah}mad H}amdi>, *al-Daulah al-Khawa>rizmiyyah wa al-Mugu>l; Gazw Jinki>zkha>n li al-'A<lam al-Isla>mi> wa A<s>la>ruh al-Siya>siyyah wa al-Di>niyyah wa al-Iqtis}a>diyyah wa al-S|aqa>fiyyah* (Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, t.th.), h. 25 dst., dan h. 317.

- 1). Anusytakin (470-490 H)
- 2). Qutb al-Din Muhammad bin Anusytakin (490-521 H)
- 3). Atsaz bin Muhammad (521-551 H)

Di masa al-Zamahsyari, selain tiga dinasti yang berkuasa di atas, ada dua Dinasti lain yang berkuasa atas wilayah Islam yaitu Dinasti Fatimiyyah (297-567 H) di Mesir dan Suriah, serta Dinasti al-Murabitin (448-541 H) di Magrib dan Spanyol.

Di tengah perpecahan yang meliputi dunia Islam kala itu, yaitu dengan munculnya dinasti-dinasti yang terpisah sudah barang tentu memberi nuansa perpecahan dan kelemahan. Hal ini memberi angin segar kepada bangsa-bangsa Eropa di Barat untuk menggalang kekuatan memerangi dinasti-dinasti Islam. Pasukan Salib mulai menginvasi wilayah Islam dengan sasaran daerah Suriah (Syam) pada tahun 491 H dan menaklukkan kota Yerusalem (Quds) pada tahun 492 H atau pada Juni 1099 M.²¹

3. Kondisi Intelektual pada masa al-Zamahsyari

Kejayaan Dinasti Saljuk seperti disebutkan di atas, bukan hanya di bidang politik dan militer, tetapi juga di bidang ilmu pengetahuan. Di masa dinasti ini, bidang keilmuan mengalami kemajuan pesat. Perdana Menteri Dinasti ini, Nizam al-Mulk mendirikan beberapa lembaga pendidikan di Baghdad. Di antaranya yang paling terkenal adalah Universitas Nizamiyyah di Baghdad yang merupakan perguruan tinggi pertama dalam sejarah Islam. Lembaga pendidikan yang didirikannya tersebar di kota-kota seperti di Naisabur, Tus, Asfahan, dan beberapa kota lain.²² Ia memiliki sebuah

²¹ Lihat Ibrahim Ahmad al-'Adawi, *Tarikh al-'Alam al-Islami*, juz I (Kairo: Muqarrar Jam'iah al-Azhar al-Syari'f, 1983), h. 305 dst.

²² Ibrahim Ahmad al-'Adawi, *Tarikh al-'Alam al-Islami*, juz I, h. 285.Z

karya yang sangat mengagumkan di bidang seni pemerintahan, yaitu *Siya>sah-na>mah*.²³ Sementara untuk memajukan ilmu pengetahuan, Niz}a>m al-Mulk mendirikan beberapa perpustakaan dan menarik para ilmuwan serta cendekiawan terkemuka untuk bergabung di lembaga yang ia dirikan. Maliksyah juga mendirikan sekolah Hanafiah di Baghdad, yang ia ambil dari nama pendiri salah satu mazhab, Abu>> H{ani>fah. Minatnya yang tinggi terhadap astrologi dan ilmu pengetahuan modern membuatnya mendirikan sebuah observatorium pada tahun 467 H. Diawali oleh penyelenggaraan konferensi para astronom dan membuahkan pembaruan kalender persia, yang disebut dengan kalender Jala>li>, yang diambil dari nama Jala>l al-Di>n Maliksyah.²⁴ Perhatian yang besar terhadap ilmu pengetahuan ini melahirkan para ilmuwan dalam berbagai disiplin ilmu, di antaranya al-Gaza>li> dalam bidang ilmu filsafat, al-Juwaini> seorang ahli di bidang ilmu fikih, al-Qusyairi> dalam bidang tasawuf, al-Baihaqi> seorang ahli hadis dan fikih, al-Sa'di>, penyair terkenal Persia, al-S|a'labi> dalam bidang bahasa, serta al-Jurja>ni> (w.471 H) seorang pakar di bidang bahasa dan sastra dengan karya populernya *Dala>'il al-I'ja>z* dan *Asra>r al-Bala>gah*. Menurut Syauqi> D{aif, dua kitab terakhir adalah kitab yang mempengaruhi metode sastra al-Zamakhshari> dalam menafsirkan al-Qur'an.²⁵ Di samping itu, universitas ini telah melahirkan tokoh-tokoh politik seperti 'Ima>d al-Di>n al-As}faha>ni> dan Baha> al-Di>n bin Syadda>d. Keduanya adalah tokoh penting Dinasti Ayyu>biyyah yang

²³ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, *History of the Arabs* (Cet. I; Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), h. 607.

²⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, h. 607.

²⁵ Lihat Syauqi> D{aif, *al-Bala>gah; Tat}awwur wa Ta>ri>kh* (Cet. XI; Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 2000), h. 220.

membantu S{ala>h} al-Di>n al-Ayyu>bi>. Begitu pula dengan Abdulla>h ibn Taumart, pendiri Dinasti Muwah}hi>di>n di Afrika, termasuk alumni universitas ini.²⁶

Wilayah Khawa>rizm dan seluruh wilayah Transoxiana adalah wilayah persia. Meski demikian, bahasa Arab menjadi bahasa yang banyak dipergunakan setelah wilayah-wilayah ini masuk ke dalam wilayah Islam. Kondisi geografisnya yang subur dan penduduk yang berbudi pekerti baik dan menerima agama Islam, membuat wilayah ini didatangi oleh banyak orang dari berbagai macam suku bangsa. Perkembangan dunia keilmuan dan peradaban di wilayah ini sejalan dengan perkembangan keilmuan pada periode Dinasti Abbasiyah pertama. Pembelajaran bahasa Arab digalakkan mengingat al-Qur'an dan Hadis Nabi hanya dapat dipahami dengan baik dengan mengetahui bahasa Arab. Semangat dan fanatisme pada ajaran agama membawa mereka kepada kesungguhan untuk mempelajari bahasa Arab.

Menurut al-Maqdi>si>, penduduk Khawa>rizm memiliki semangat dan kemampuan yang tinggi serta kecerdasan dan intuisi yang baik. Sehingga menurutnya, amat jarang ditemui halaqah-halaqah ilmiah di bidang fikih, al-Qur'an dan Kesusasteraan, tidak mempunyai murid yang berasal dari daerah Khawa>rizm.²⁷

Pada masa ketika kekhilafahan Dinasti Abbasiyah hanyalah simbol, dan otoritasnya hanyalah bayangan, dinasti-dinasti kecil yang melepaskan diri dari kontrol Baghdad, tetap mengikuti kebiasaan istana di Baghdad dalam hal ilmu pengetahuan. Istana mereka buka lebar untuk para ilmuwan seperti ahli nahwu, ahli fikih, ahli astronomi dan para penyair sebagaimana pada zaman keemasan Dinasti Abbasiyah.

²⁶ Ibra>him Ah}mad al-'Adawi>, *Ta>ri>kh al-'A<lam al-Islam>mi>*, juz I, h. 285.

²⁷ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 15.

Di Khawarizm, dorongan besar diberikan penguasa Dinasti Khawarizm kepada para ulama dan *udaba* (sebutan untuk para ahli sastra dan penyair). Seorang ahli sejarah yang bekerja untuk dinasti ini bernama al-Nasawi, menyebutkan bahwa para penguasa Khawarizm meramaikan istana mereka dengan mendatangkan para ilmuwan. Mereka berasal dari suku bangsa Arab dan Persia. Mereka diberi fasilitas yang banyak. Para penguasa ini juga banyak membuka sekolah dan mendorong para penceramah untuk beraktifitas. Dorongan kepada kegiatan ilmiah ini dalam bahasa Arab dilakukan meskipun salah seorang penguasa dinasti ini berasal dari bangsa Turki yang tidak memahami bahasa Arab, yaitu Sultan Muhammad bin Tugus.²⁸

Dinasti ini memiliki *Diwan* (lembaga khusus) yang membidangi masalah ilmu pengetahuan dan karya ilmiah. Hasil karya para ulama disatukan dan didokumentasikan di lembaga ini.

Secara umum, pada masa al-Zamakhshari bidang ilmu pengetahuan berkembang dengan pesat. Selain madrasah-madrasah dan lembaga pendidikan formal, di masjid-masjid juga diselenggarakan majelis ilmu atau halaqah-halaqah.²⁹ Indikasi yang paling jelas mengenai perhatian kepada ilmu pengetahuan pada masa ini adalah lahirnya ilmuwan-ilmuwan yang terkenal dari berbagai bidang, di antaranya:

- a. Bidang Tafsir : 'Abd al-Haqq bin Ghalib bin 'Abd al-Rahman atau lebih dikenal dengan Ibnu 'Atiyyah al-Andalus (w. 542 H)
- b. Bidang Hadis : Yahya bin 'Abd al-Wahhab atau Ibnu Mandah (511 H), al-Husain bin Mas'ud al-Farra' atau al-Bagawi (510 H), Abu al-Tahir al-Silafi (576 H)

²⁸Ahmad Muhammad al-Hafsi, *al-Zamakhshari*, h. 16.

²⁹Syaikh Abu Khalil, *al-Hadith al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, h. 453.

- c. Bidang Perbandingan agama : Muh}ammad bin ‘Abd al-Kari>m al-Syihrista>ni> (548 H)
- d. Bidang Sejarah : ‘Abd al-Kari>m bin Muh}ammad al-Sam’a>ni> (562 H) dan ‘A bin al-H{asan Ibnu ‘Asa>kir (571 H)
- e. Bidang Qira>'a>t al-Qur'an : Ah}mad bin Muh}ammad atau Ibnu al-‘Ari>f dan ‘Abdulla>h bin Ah}mad al-Khasysya>b (567 H)
- f. Bidang Bahasa : ‘Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni> (471 H), al-Ra>gib al-As}faha>ni> (502 H), Mawhu>b bin Ah}mad al-Jawa>liqi> (540 H), Hibbatulla>h bin ‘Ali> atau Ibnu al-Syajari> (542 H) dan Kama>l al-Di>n al-Anba>ri> (577 H).
- g. Bidang Geografi : Abu> Bakar al-Zuhri> al-Grana>t}i> (532 H) dan al-Syari>f al-Idri>si> (548 H)
- h. Bidang Ensiklopedi : ‘Abd al-Rah}man bin ‘Ali> atau Ibnu al-Jawzi> (597 H)
- i. Bidang Filsafat : Muh}ammad bin Muh}ammad al-Gaza>li> (505 H), Muh}ammad bin Yah}ya> Ibnu Ma>jah (533 H), dan Muh}ammad bin ‘Abd al-Malik atau Ibnu al-T{ufail (581 H).
- j. Bidang Syair dan Kesusastraan : al-Qa>sim bin ‘Ali> al-H{ari>ri> (516 H), Ibnu al-Khayya>t} al-Dimasyqi> (517 H), Ibra>him bin Abi> al-Fath} atau Ibnu Khafa>jah (533 H) dan Muh}ammad bin Muh}ammad Rasyi>d al-Di>n al-Wat}wa>t} (573 H).³⁰

Lingkungan ilmiah yang begitu kondusif di zamannya membuat al-Zamakhshari> dapat tumbuh dan lahir sebagai seorang yang memiliki pengetahuan yang tinggi pada ilmu agama dan bahasa Arab. Al-Zamakhshari> dapat kemudian

³⁰ Lihat H{asan Ibra>him H{asan, *Ta>ri>kh al-Islam al-Siya>si> wa al-Di>ni> wa al-Slaqafi> wa al-ljtima>'i>*, juz IV (Cet. XIV; Bairut: Da>r al_Jail, 1996), h. 416-451.

mewujudkan aspek keilmuannya dalam bentuk karya-karya yang memperkaya khazanah ilmu Islam.

B. Riwayat Hidup dan Kehidupan Ilmiah al-Zamakhshari>

1. Riwayat Hidup

Nama lengkap al-Zamakhshari> adalah Abu>> al-Qa>sim Ma}mu>d bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Khuwa>rizmi>al-Zamakhshari>. Di samping nama ini ia juga digelar *ja>rulla>h*³¹ (tetangga Allah) disebabkan lamanya ia bermukim di Makkah dan mengambil tempat di salah satu pintu Masjidil Haram untuk berkontemplasi dan menyusun beberapa kitabnya. Karena khazanah keilmuannya yang kaya, oleh masyarakat dan rekan sejawatnya ia juga diberi gelar *Fakhr Khuwa>razmi>* (tokoh kebanggaan Khuwarazmi), *al-Ima>m al-'Alla>mah* (penghulu para imam), *al-Ba}r al-Fahha>mah* (samudera ilmu), *Ima>m al-Mufasssiri>n* (imam para mufasssir), *Ra'i>s al-Lugawiyi>n* (pemimpin para pakar bahasa) dan lain-lain.

Al-Zamakhshari> dilahirkan di Zamakhshar, sebuah desa di wilayah Khuwarizmi pada hari Rabu, 27 Rajab 467 H. bertepatan dengan tahun 1074 M. pada masa pemerintahan Sultan Jala>l al-Di>n wa al-Dunya> Abu>> al-Fath} Maliksyah>h (465-485 H) dan perdana menterinya yang terkenal Niz}a>m al-Mulk (w. 485 H). Ia lahir di tengah-tengah lingkungan sosial yang penuh dengan semangat kemakmuran dan keilmuan.³²

³¹ Lihat Syiha>b al-Di>n Abū al-Fala>h} 'Abd al-H{ayy ibn Ahmad al-Dimasyqi>, *Syazlara>t al-Z}ahab fi> Akhba>r man Z}ahab*, juz IV (Cet. II; Beirut: Da>r Ibn Kasi>r, 1986), h. 196. Di beberapa referensi seperti *Mir'a>h al-Jina>n* dan *Mu'jam al-Udaba>*, disebutkan bahwa al-Zamakhshari>lah yang mulai mempopulerkan gelar *Ja>rulla>h* untuk dirinya. Lihat Ah}mad Muh}ammad al-H{ūfi>, *al-Zamakhshari>* (Cet. II; Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'A>mmah li al-Kita>b, t.th.), h. 81.

³² Andrew Reffin, "Zamakhshary," dalam Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15 (New York : Macmillan Library Reference, t.th), h. 554-555

Kedua orang tuanya adalah sosok yang bertakwa dan patuh pada ajaran agama. Meskipun referensi mengenai kedua orang tuanya sangat terbatas, namun hal ini dapat disimpulkan dari syair al-Zamakhshari> sendiri. Al-Zamakhshari> menggambarkan sendiri tentang kebesaran nama ayahnya, bahwa ia seorang ahli sastra yang taat beribadah, selalu berpuasa dan bangun tengah malam serta memiliki sifat wara' dan zuhud. Dikatakan pula bahwa ayah al-Zamakhshari> adalah imam di sebuah masjid di kampungnya. Dikisahkan pula bahwa ayahnya itu seorang yang miskin dan tidak memiliki banyak harta. Namun, karena diduga terlibat masalah politik dengan penguasa saat itu yaitu Mu'ayyid al-Mulk, ayahnya dimasukkan ke dalam penjara. Ibn al-As'li>, sebagaimana dikutip al-Juwaini>, menggambarkan bahwa perdana menteri saat itu adalah orang yang berperilaku buruk, hingga akhirnya ayah al-Zamakhshari> meninggal karena mengalami penyiksaan di dalam penjara di usia al-Zamakhshari> saat itu beranjak remaja.³³

Nama ibu kandung dan silsilahnya tidak disebutkan oleh al-Zamakhshari>. Walaupun demikian, al-Zamakhshari> menggambarkan bahwa ibunya adalah seorang yang memiliki akhlak mulia, lemah lembut dan memiliki kepribadian yang halus. Hal ini ditunjukkan ibunya ketika al-Zamakhshari> masih berusia kanak-kanak. Diceritakan sendiri oleh al-Zamakhshari>, suatu ketika, ia menangkap seekor burung, kemudian kaki burung itu diikatkannya dengan sehelai benang. Burung itu mencoba lepas dari tangan al-Zamakhshari> dan didapatinya kembali dalam sebuah lubang. Ia lalu mengeluarkannya dengan cara menarik benang pengikatnya. Karena itulah kaki burung itu sampai terpotong. Melihat keadaan demikian, ibunya merasa sangat

³³ Mus}t}a>fa>al-S{a>wi> al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari> fi> Tafsi>r al-Qur'a>n wa Baya>n l'ja>zih*, (Cet. II; Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, t.th.), h. 26.

kasihan terhadap burung itu dan ia pun sampai mengatakan kepada al-Zamakhshari>: “Nanti Allah memotong kakimu sebagaimana engkau telah memotong kaki burung itu”. Demikian, al-Zamakhshari> mengambil kisah ini sebagai bentuk doa seorang ibu yang makbul di sisi Tuhan, sehingga di kemudian hari kakinya menjadi cacat.³⁴

Setelah perjalanan hidup yang penuh dengan perjuangan dalam menuntut ilmu, mengajarkan ilmu, dan menghasilkan karya yang memberi sumbangsih bagi dunia intelektualisme Islam, al-Zamakhshari> meninggal dunia pada malam ‘Arafah pada tahun 538 H. di Jurja>niah, Khwarezmia setelah kembali dari Mekkah.³⁵

2. Kontroversi Kehidupan dan Karir al-Zamakhshari>

Sejarah kehidupan al-Zamakhshari> dipenuhi dengan kontroversi. Kemampuannya dalam bidang bahasa Arab khususnya dalam ilmu Bala>ghah membuatnya menjadi rujukan dan menuai banyak pujian. Akan tetapi pembelaannya pada teologi Mu'tazilah membuatnya kemudian menuai banyak celaan. Terlebih ketika di dalam memberi argumentasi teologis, terkadang dia melemparkan cacian keji kepada lawannya dari teolog Ahlussunnah. Tafsir al-Kasysya>f menjadi salah satu tolok ukur bagaimana al-Zamakhshari> menjadi tokoh yang kontroversi. Al-Z[ahabi misalnya, di dalam kitab *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n* memiliki pandangan yang paradoks. Ia meletakkan posisi tafsir *al-Kasysya>f* pada kategorial-*tafsir bi al-ra'y al-*

³⁴ Seperti dikisahkan sendiri oleh al-Zamakhshari> ketika dia ditanya oleh al-Damiga>ni> manakala dia baru menginjakkan kaki di Bagdad. Lihat Muh}ammad H{asanain Abu> Mu>sa>, *al-Bala>ghah al-Qur'a>niyyah fi> Tafsir al-Zamakhshari> wa Aslaruha> fi> al-Dira>sa>t al-Bala>giyyah* (Mesir: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, t.th.), h. 22.

³⁵ Lihat Syiha>b al-Di>n al-Dimasyqi>, *Syazlara>t al-Z[ahab*, juz VI, h. 198 dan Ya>qu>t al-H{amawi>, *Mu'jam al-Udaba>*, juz I, h. 2688.

maẓmu>m (tafsir-tafsir berdasarkan penggunaan rasio yang tercela), padahal di dalam pembahasannya, ia melontarkan beberapa pujian kepada tafsir ini.³⁶

Secara garis besar, beberapa bentuk kontroversi al-Zamakhshari> dapat terlihat pada:

a. Keadaan Ekonomi Keluarga dan Ambisi Masa Muda

Al-Zamakhshari> lahir dari keluarga miskin. Ini terlihat dari bait syairrisla>' (elegi) yang diungkapkannya atas kematian sang ayah :

صَدَّارٌ ، نَبُوْلَمُ-يَكُنْ-فِي الْمَلِكِ-مَتَّ-إِلَّا سُبْع-37
مَنْ الْمُرَّة-وَعَوْ-فِي عَائِلَةٍ-تَمَّ-إِلَّا ع-س-#

Ayahku memiliki sifat dada yang lapang dan akhlak yang tinggi.
Meskipun tidak memiliki harta yang cukup.

Keadaan keluarganya menjadi semakin sulit, manakala sang ayah dipenjara oleh rezim Mu'ayyad al-Mulk karena persoalan politik. Sedangkan pada saat itu al-Zamakhshari> sebagai anak tertua dari beberapa bersaudara baru beranjak usia remaja. Ini terlihat pada syair yang ditujukan kepada Mu'ayyad al-Mulk agar ayahnya dibebaskan dengan menyebut kebaikan-kebaikan sang ayah sebagai pribadi yang bertakwa kepada Allah swt. Namun permohonannya tidak dihiraukan. Ayahnya meninggal di dalam penjara pada saat al-Zamakhshari> sedang menuntut ilmu.³⁸ Sepeninggal ayahnya, al-Zamakhshari>dipelihara oleh sang guru, Abu> Mud}ar al-D{abbi>.³⁹

³⁶Lihat Muh}ammad Ḥusayn al-Ḥabibi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I (Cet. II; Bairut: Da>r al-Fikr, 1976), h. 304-341. Lihat juga Muh}ammad Ḥusayn al-Ḥabibi>, *al-Ittija>ha>t al-Munḥarifahfi>Tafsi>r al-Qur'a>n al-Kari>m; Dawa>fi'uha> wa Dafa'uha>* (Cet. III; Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), h. 47-52.

³⁷Mah}mu>d bin 'Umar al-Zamakhshari>, *Di>wa>n Ja>rulla>>h al-Zamakhshari>*, h. 341.

³⁸Muh}ammad Ḥ{asanain Abu> Mu>sa>, *al-Bala>gah al-Qur'a>niyyah wa As'aruha> fi> al-Dira>sa>t al-Bala>giyyah* (Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, t.th.), h. 23.

³⁹Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 48.

Kedekatannya dengan sang guru, Abu> Mud}ar yang memiliki kedekatan dengan istana membuatnya sering ikut mendampingi dan merasakan suasana istana dan penghargaan Niz}a>m al-Mulk kepada para ulama. Timbul di dalam dirinya keinginan mendapatkan penghargaan yang sama dari istana. Lewat rekomendasi sang guru, al-Zamakhshari> mulai mengaplikasikan ilmu yang dimilikinya. Ia kemudian memuji Niz}a>m al-Mulk dengan syairnya (*madah*) dan menyampaikan kemampuan intelektual yang dimilikinya. Ia juga mengungkapkan bahwa Niz}a>m al-Mulk tidak adil dalam memberi ekspektasi kepada dirinya seperti kepada ilmuwan lainnya.⁴⁰

Karena tidak mendapat sambutan dari Niz}a>m al-Mulk untuk memperoleh kedudukan dan penghargaan yang layak, ia kecewa dan meninggalkan Khuwa>rizm menuju Khurasa>n. Di negeri ini ia memuji dan menyanjung banyak pembesar kerajaan, seperti Muji>r al-Daulah Abu>> al-Fath}, 'Ali ibn al-H{usain al-Ardista>ni dan Mu'ayyad al-Mulk 'Ubaidillah ibn Niz}a>m al-Mulk. Karena apa yang dilakukannya terhadap para pembesar yang disanjungnya belum juga bisa mewujudkan apa yang diinginkannya, maka al-Zamakhshari> meninggalkan Khurasa>n menuju Isfahan (salah satu kota di wilayah Iran sekarang), tempat istana kerajaan Saljuk Muhammad ibn 'Abu>> al-Fath Ma>liksya>h (w. 511 H) dan penggantinya Mu'iz al-Di>n Sanjar. Di sini ia juga tidak berhasil mewujudkan ambisinya.⁴¹

Kebiasaan memuji-muji para pembesar istana terus berlanjut. Ia memuji para sultan dan menteri-menteri di istana Bani Saljuk sambil mengungkapkan keadaannya serta harapan-harapan yang diinginkannya, hingga suatu ketika di tahun 512 H., al-

⁴⁰ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 71.

⁴¹ Mus}t}a>fa> al-}a>wi> al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari> fi> Tafsi>r Alqur'a>n al-Kari>m wa Baya>n l'ja>zih* (Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, t. th.), h. 34. Lihat juga Departemen Agama RI, Dirjen Binbaga Islam, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, jilid III (Jakarta: CV. Anda Utama, 1993), h. 1323-1325

Zamakhsyari> menderita sakit keras yang ia namai dengan *al-na>hikah*.⁴² Ia menyadari bahwa penyakit yang dideritanya itu merupakan ujian berat dari Tuhan bagi dirinya, sebagai balasan atas usahanya untuk mendapatkan harta dan jabatan. Ia akhirnya menyadari dan kemudian berjanji, jika sembuh dari sakitnya, ia tidak akan lagi mendekati sultan atau menyanjungnya, ataupun menginginkan suatu pangkat dan jabatan. Usia al-Zamakhsyari> kala itu adalah empat puluh lima tahun.

b. Keadaan Fisik

Kondisi fisik al-Zamakhsyari> yang paling banyak dibicarakan literatur adalah kakinya yang buntung. Ia berjalan dengan menggunakan tongkat kayu. Orang tua al-Zamakhsyari> seperti orang tua yang lain pada masa itu, mendorong anak-anak mereka untuk menuntut ilmu. Mereka mendorong anak-anak mereka ke kota ketika usia anak-anak mereka mencapai usia yang matang untuk mempelajari ilmu pengetahuan (*sinnu al-t}alab*). Akan tetapi, pada sebuah perjalanan menuntut ilmu itu, al-Zamakhsyari mengalami kecelakaan.

Ibnu Khallikha>n (681 H) menceritakan kejadian ini di kitab *Wafaya>t al-A'ya>n*

:

Saya telah mendengar dari beberapa syaikh bahwa salah satu kakinya diamputasi. Ia berjalan menggunakan kaki palsu dari kayu. Cerita amputasinya bermula ketika dia dalam sebuah perjalanan di daerah Khuwa>rizm. Dia terkena salju yang sangat besar dan hawa dingin yang sangat ekstrim di dalam perjalanannya itu. Karena itu, kakinya diamputasi. Dari kejadian itu, ia selalu membawa catatan yang berisi kesaksian orang-orang yang menyaksikan kejadian tersebut, karena takut prasangka dari orang yang tidak mengetahui kejadian sesungguhnya, bahwa kakinya dipotong karena melakukan kejahatan. Salju memang banyak membawa pengaruh pada jari-jari kaki/tangan di daerah itu, terutama di Khawa>rizm, yang membuat harus

⁴²Muhammad H{asanain Abu> Mu>sa>, *al-Bala>gah al-Qur'a>niyyah*, h. 38.

diamputasi. Karena cuacanya memang sangat dingin. Aku juga memang menyaksikan beberapa orang yang mengalami hal demikian...⁴³

Di bagian lain, Ibnu Khallikān juga menyebutkan:

Saya melihat di catatan sejarah beberapa ulama *muta'akhkhiri* menyebutkan bahwa ketika al-Zamakhshari> tiba di Baghdad dan bertemu dengan ulama fikih mazhab Hanafi, yaitu al-Dāmī>, ia ditanya musabab terpotongnya kakinya. Ia berkata: "Ini adalah karena doa ibu. Karena waktu saya kecil saya menangkap seekor burung dan mengikat kakinya dengan seutas benang. Burung itu lepas dan masuk ke sebuah lubang. Lalu benangnya aku tarik, hingga kakinya patah. Ibu saya merasa sakit melihat itu dan berkata: Semoga Allah memotong kakimu seperti engkau memotong kakinya. Maka ketika usiaku tiba waktunya untuk menuntut ilmu, saya berangkat ke Bukhārā>, di tengah jalan aku terjatuh dari kendaraan, membuat kakiku patah, dan membuat kakiku harus dioperasi dan dipotong." Allah Maha Tahu kisah yang sebenarnya.⁴⁴

Kesimpulan dari beberapa riwayat mengenai penyebab cacat kakinya adalah disebabkan kecelakaan sewaktu dalam perjalanan al-Zamakhshari> ke Bukhārā> menuntut ilmu. Karena kondisi yang tidak memungkinkan selama dalam perjalanan, kakinya yang luka tidak ditangani dengan baik, sehingga lukanya semakin berat di tengah cuaca yang sangat dingin. Agar lukanya tidak semakin parah, maka kakinya harus diamputasi. Keadaan tersebut membuat al-Zamakhshari> teringat akan doa ibunya di waktu kecil pada kejadian burung yang terpotong kakinya.⁴⁵

Kondisi fisik al-Zamakhshari> dinilai oleh ayahnya sulit untuk mengantarnya menjadi seorang yang berilmu tinggi. Sebab untuk menjadi seorang yang berilmu harus memiliki fisik yang kuat untuk melakukan perjalanan yang jauh, sebab perjalanan-perjalanan di masa itu selain terkendala oleh jarak tempuh, juga harus

⁴³ Abu> al'Abba>s Syams al-Dī>n Ah{mad ibn Muh{ammad ibn Khallikā>n, *Wafaya>t al-A'ya>n wa Anba' Abna>' al-Zama>n*, juz V (Bairut: Da>r S{a>dir, t.th.), h. 169.

⁴⁴ Ibn Khallikā>n, *Wafaya>t al-A'ya>n*, juz V, h. 169-170.

⁴⁵ Dalam riwayat dikatakan bahwa kakinya buntung disebabkan oleh "doa ibunya". Hal ini berarti bahwa al-Zamakhshari> percaya akan kekuatan doa, dan tentunya hal ini bertentangan dengan prinsip muktazilah.

menghadapi cuaca ekstrim dan alat transportasi yang terbatas. Karena itu, sang ayah membawa al-Zamakhshari> ke seorang tukang jahit memintanya agar mengajari al-Zamakhshari> keterampilan menjahit. Namun, al-Zamakhshari> menolak dan tetap memaksa untuk menekuni bidang keilmuan.⁴⁶ Dengan kondisi fisik seperti itu sudah barang tentu ia akan menemui kesulitan, berpindah dari satu tempat ke tempat lain dalam pengembaraan ilmiahnya mencari guru. Namun semangat yang kuat dan tekad yang tinggi di dalam dirinya, membuatnya menemukan jalan yang lapang untuk meraih cita-cita.

c. Status Perkawinan

Dalam banyak literatur disebutkan bahwa al-Zamakhshari> menghabiskan masa hidupnya dalam keadaan membujang. Al-Zamakhshari> memilih menjauhi wanita dan membangun rumah tangga. Pilihan hidupnya ini serupa dengan ulama-ulama terkenal seperti Ibnu Jari>r al-T{abari>, Abu> Bakar al-Anbari>, Abu> 'Ali> al-Fa>risi>, Muh}y al-Di>n al-Nawawi> dan Ibnu Taymiyyah. Secara khusus, Abu> Guddah merangkum kisah para ilmuwan bujangan ini dalam buku *al-'Ulama>' al-'Uzza>b*.⁴⁷

Banyak komentar bermunculan dari para ilmuwan mengenai pilihan hidupnya ini. Komentar tersebut bermunculan dari pemahaman para ilmuwan terhadap syair yang diciptakannya. Jika dipahami dari bait syair yang diungkapkannya sendiri, kata 'Abd al-Majid Dayya>b, pen-*tah*}*qi>q* (komentator dan pemberi notasi) kitab al-Zamakhshari>, *Rabi' al-Abra>r*, dapat dikatakan bahwa ia hidup membujang disebabkan

⁴⁶T{a>j Kubri> Za>dah, *Mifta>h*} *al-Sa'a>dah wa Mis}ba>h al-Siya>dah*, h. 312

⁴⁷Lihat 'Abd al-Fatta>h} Abu> Guddah, *al-'Ulama' al-'Uzza>b allaz}na A<s}laru> al-'Ilm 'ala> al-Zawa>j* (Cet. I; H{alab: Maktab al-Mat}bu>'a>t al-Isla>miyyah, 1982), h. 70 dst.

karena anak dan rumah tangga dapat menghalangi datangnya kebahagiaan. Seperti

yang dipahami dari syairnya:

واسعد الناس ناس قط ما ولدوا # ولا غدوا □ راب الأرض عمارا

•

لا ولا راعهم بيت إذا انهارا 48

فلم يذوقوا بأولاد إذا انقرضوا # ڌ

 Σ

Orang yang paling bahagia adalah orang yang tidak memiliki anak;
dan tidak memiliki rumah:

Sehingga mereka tidak akan meratapi anak-anaknya jika mereka mati; dan mereka juga tidak akan terkejut, jika rumah mereka

robah. Sesungguhnya di dalam sebuah syairnya yang lain, al-Zamakhshari>

menunjukkan alasan mengapa ia mengambil sikap untuk membujang. Ia takut bila memiliki anak , anaknya tidak menghormati kedua orang tuanya serta tidak menjadi anak yang dibanggakan. Seperti ungkapannya:

تصفيًا: | أَحَدُتْ | أَوْلَادَ الرَّبِّ ٣٣ جَال فَلَمْ أَكْذُ # أَصْدَادُفْ مِنْ لَا يَهْفُضَحُ الْأَمَّ: | وَ الْأَبَا

رَأَيْتُ أَبَا يَشْقَى لَتَرْيِيهِ ابْنَهُ # وَيَسْعَى لِكِي يَدْعَى

مَكِّيَّيْنِ سِدِّا وَمُنْجِبِيَا

أراد به النشأ الأعز فما دري # أيوليه دَجِرًا أم يعْلُ[‡]يه

مِنْكَ بِيَا أَخِي وَشَوْقُهُ مَا زَالَ مَكْرُوبَ طِفْلًا ٩٠ # فَأَصْبَحَ

ذَٰكَ الطَّ قُلُ لِلشِّ اا ر مَكْرَبَا

إِذَٰكَ تَرَكُوتَ الَّذِي تَبْسِلُ وَآخُوهُ سَيِّرُهُ # مَسِيرُهُ بِتَجْمَةِ أَحْسَنَ بِذَلِكَ مَذْهَبُ 49

Kubuka lembaran-lembaran sejarah tentang orang tua dan anak-anaknya, Hampir tidak kudapatkan anak-anak yang tidak menyebut kejelekan orang tuanya.

Kumelihat seorang ayah yang bekerja keras bersusah payah memperoleh harta dan mendapatkan anak-anak, lalu mendidik mereka dengan pendidikan yang baik.

Ayah itu berharap anaknya menjadi anak yang terbaik, lalu siapa sangka sang
anak mengikuti harapan ayahnya lalu menjadi baik atau menjadi bencana bagi
ayahnya?

Sang ayah menjadi sengsara karena perbuatan anaknya, dan karena anaknya menjadi beban masyarakat.

⁴⁸Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, h. 150.

⁴⁹ Lihat Ah}mad Muh}ammad al- H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 97. Lihat juga 'Abd al-Fatta>h} Abu> Guddah, *al-'Ulama' al-'Uzza>b*, h. 77.

Karena itu semua, kuputuskan untuk tidak memiliki anak dan memilih jalan yang ditempuh Nabi Isa al-Masih. Alangkah indahnya jalan yang kutempuh ini.

Alasan-alasan yang diberikan di atas tidak lebih sebagai sebuah apologi.

Menurut Abu> Guddah, boleh jadi itu menjadi alasan baginya, tapi tentu saja sikap optimisme harus selalu dikedepankan. Sebab anak-anak itu juga adalah perhiasan kehidupan, penopang agama, harapan para orang tua di masa tua, dan juga sebagai sunnatullah bagi lestarnya kehidupan ini.⁵⁰

Alasan lain diungkapkan melalui bait-bait syairnya yang lain, dikutip oleh al-

H{u<fi> dari kumpulan syairnya (Di>wa>n al-Zamakhshari):

من لـه
كأنكم تسمعون أن : عيسى قى
دهره ليس بفلح
قبحيح قذلى والبنون كما
أرى جنود فساد ليس الألف مصلح
يد الرب يسر ببيع صبيحة
وكل صديق ليس للندفع جالبا
وجر وجوه الضياء
برك أروح 51

Tidakkah kalian lihat, berapa banyak orang yang memiliki banyak anak, hidup sengsara sepanjang hidupnya, tidak menemukan kebahagiaan.

Demikian juga seperti saya, jika memiliki anak yang banyak, anak-anaknya menjadi sesat, tidak saleh. Menurutku, anak-anak itu akan menjadi laskar kesesatan. Tak ditemui di antara seribuada satu yang saleh. Bila sang anak melakukan kejahatan, maka dampaknya lebih berat dirasakan oleh sang ayah.

Maka setiap perbuatan tidak mendatangkan kebaikan, malah membawa berbagai kejelekan, maka meninggalkannya lebih dapat mendatangkan kebahagiaan.

Terlihat di bait-bait syair ini, ada skeptisisme dalam memandang tujuan mendirikan rumah tangga dan melahirkan keturunan. Pandangannya hanya tertuju pada hal-hal yang sifatnya negatif. Sehingga ia menarik kesimpulan dari premis

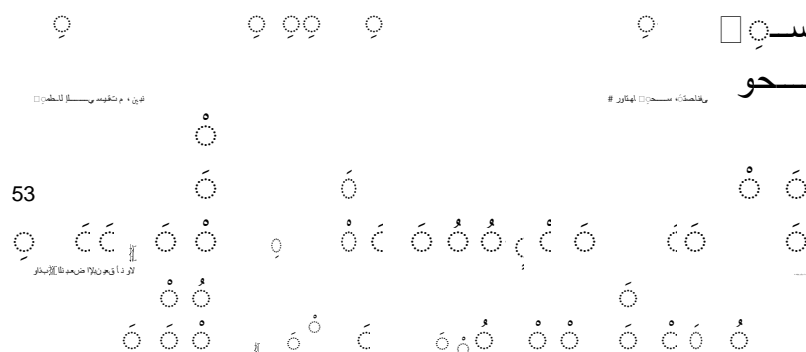
⁵⁰ 'Abd al-Fatta>h} Abu> Guddah, *al-'Ulama' al-'Uzza>b* , h. 77.

⁵¹ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhsyari* >, h. 97. Lihat juga 'Abd al-Fatta>h} Abu> Guddah,
al-'Ulama' al-'Uzza>b, h. 78.

banyak anak-anak yang berbuat kejahatan, dan itu menjadi aib bagi orang tuanya. Karena itu untuk merasakan ketentraman dan kebahagiaan, maka meninggalkan keinginan menikah dan membangun rumah tangga serta memiliki anak adalah jalannya.

Alasan-alasan di atas tidak lebih dari sebuah apologi. Sebab akan ditemukan beberapa kontroversi dari sikap ini pada pandangan-pandangannya terkait nikah sebagai salah satu sunnah Nabi saw. dan terkait nikah sebagai salah satu sunnatullah untuk melestarikan kehidupan manusia. Alasan-alasan tersebut menurut 'Abd al-Majid al-Dayyab, hanyalah basa-basi.⁵²

Ada dua hal yang dapat dijadikan dasar bahwa alasan di atas sebagai sebuah apologi. *Pertama*; Di dalam bait-bait syairnya yang lain, ia menganggap karya-karyanya laksana anak. Bahkan karya-karyanya itu menurutnya akan lebih mendatangkan kebaikan baginya dari pada anak keturunan. Terlihat di bait-bait syairnya:



Cukuplah karya-karyaku beserta orang-orang yang membicarakannya sebagai kebanggaan bagiku, merekalah anak-anakku yang mewujudkan harapan-harapanku.

Sebab, seorang ayah tidak dapat memastikan dia terbebas dari berbuat dosa kepada anak-anaknya, tidak juga dosa anak-anak terhadap dirinya. Karena itu musibah terus berdatangan kepadanya.

Kedua; Ditemukan di antara kumpulan syairnya, dia mengungkapkan fungsi seorang anak yang akan melanjutkan kebaikan orang tuanya dengan mewarisi ilmu

⁵²Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, h. 150.

⁵³Ahmad Muhammad al-Hafiz, *al-Zamakhshari*, h. 98.

pengetahuannya. Seperti pada syair *madah* (pujian) kepada Ah{mad al-Sya>ri'i>, hakim agama di Khuwa>rizm:



Bahwasanya kedudukan ini (qadha) adalah layaknya harta yang diwarisi. Jika sang Bapak meninggal, anaknya adalah yang akan menggantikannya.

Ketiga ; Ditemukan data bahwa setelah menemukan kehidupan yang stabil dan keadaan ekonomi yang cukup, al-Zamakhshari> melangsungkan pernikahan, namun dia tidak mampu membangun rumah tangga yang baik. Seperti dipahami dalam bait syairnya:

لَمْ أَصَابْ # فَيَا لَيْتَنِي □ قَدْ مُرِّتْ بَقِيَّةَ لِي □ اِخْتَلَا زَوْجِي
 عَلَى لَأَمْ مَتَزَزْ. اِجْوَسْ تَزْ. اِوَجُّتْ لَمْ. اَلْعَمُّ، رَوَّ خَاطُتْ
 اللّٰهُ اَمَّا بَأْسٌ يَكِي عَلَى كَاثِرٍ □ ثَلَا. اِيْرَ # لَوْ نَكَرَ □ بَأْسٌ يَكِي
 قَو

Aku telah menikah, tapi aku tak tahu, Aku telah salah dan tidak melakukan yang benar. Aku berharap aku telah mati sebelum menikah. Maka demi Allah, aku tidak akan menangisi penghuni kubur, tetapi aku akan meratapi orang-orang yang telah menikah.

Sebenarnya banyak alasan yang tidak terungkap yang dapat dijadikan argumentasi mengapa ia memilih hidup membujang semasa hidupnya. Bila yang terjadi sebenarnya, bahwa dia tidak menikah selama hidupnya, maka alasan yang logis adalah karena kefakirannya dan ketidakstabilan hidupnya akibat faktor materi dan penyakit jasmani yang dideritanya. Cacat kakinya merupakan salah satu sebab yang menjadikannya tidak merasa percaya diri dan merasa lemah untuk menanggung beban perkawinan dan tanggung jawab keluarga. Boleh jadi, alasan ini juga yang membuat

⁵⁴ Mah}mu<d bin 'Umar al-Zamakhshari>, *Di>wa>n Ja>rulla>>h al-Zamakhshari>* (Cet. I; Bairut: Da>r al-S{a>dir, 2008), h. 42.

⁵⁵ Seperti yang diungkapkan oleh 'Abd al-Amīr Muḥanna, pentahqiq atau pemberi komentar dan notasi Kitab *Rabī' al-Abra*. Lihat Abū al-Qasīm Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *Rabī' al-Abra wa Nusṣ al-Akhba*, Juz. I (Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-'Alami li al-Maṭbu'at, 1992), h. 8.

Pujian-pujian dari Ibnu al-Syajari> ditanggapi al-Zamakhshari> dengan ungkapan yang melebihi penghormatan Ibnu al-Syajari>. Ia menyebutkan riwayat Zaid al-Khayl yang datang kepada Rasulullah saw, ketika ia melihat Nabi, ia meninggikan

⁵⁶Ya>qu>t al-H{amawi>, *Mu'jam al-Udaba>*, juz I, h. 2688.

suaranya seraya mengucapkan dua kalimat syahadat. Nabi kemudian berseru kepada

Zaid:

وَيْلٌ تَدْجُهُمْ نُوْدٌ صَلَّاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، نَافٍ إِيَّاكَ وَفَقَّامُوهُ فَصَّاتٌ⁵⁷
 لَا دِيْزَ إِلَّا لَكَ رَلْجُوهُ صَفَّ

Wahai Zaid al-Khayl, semua orang yang diceritakan kepadaku, ketika aku bertemu dengannya, sifat-sifatnya lebih rendah dibanding apa yang diceritakan kepadaku, kecuali engkau, sesungguhnya apa yang kudapati pada dirimu jauh lebih tinggi dari apa yang diceritakan kepadaku.

Al-Zamakhshari> mengatakan, bahwa seperti itulah keadaan Ibnu al-Syajari>, jauh lebih terpuji dibanding apa yang diketahuinya sebelum bertemu secara fisik.⁵⁸

Kisah mengenai sifat tawadhu dan rendah diri al-Zamakhshari> ini serta beberapa hal yang terdapat pada kitab al-Maqa>ma>t yang berisi nasehat al-Zamakhshari> kepada dirinya, berbanding terbalik bila dilihat sikapnya kepada tiga kelompok umat Islam. Ketiga kelompok itu adalah penganut mazhab fikih non mazhab Hanafi, kelompok Ahlussunnah dan Kelompok sufi (yang menggeluti tasawwuf).

Pada kelompok pertama, ia mengatakan bahwa Allah hanya meridhai ulama yang menyatukan agama Islam (*al-di>n al-h}ani>fi>*) dengan fikih mazhab h}anafi> (*al-'ilm al-h}anafi>*). Meski dia mengakui mengikuti alur pikir mazhab Hanafi, tapi ia tidak posisi fanatik. Terkadang ia menampilkan dan menguatkan pendapat mazhab lain. Padahal pada masa itu merebak perseteruan antara pengikut mazhab.⁵⁹

Untuk kelompok aliran teologi ahlussunnah, al-Zamakhshari> mengambil sikap fanatis, dan cenderung melontarkan sikap yang kasar. Seperti sebutan *al-musyabbihah* (anthropomorphis) yang ditujukan kepada ahlussunah ketika ia

⁵⁷Ya>qu>t al-H{amawi>, *Mu'jam al-Udaba>*, juz I, h. 2688-2689.

⁵⁸Ya>qu>t al-H{amawi>, *Mu'jam al-Udaba>*, juz I, h. 2689.

⁵⁹Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 91.

menafsirkan QS al-Nisa>/4: 153. Atau ketika menafsirkan QS A<li 'Imra>n/3: 18-19 yang menyebut golongan ahlussunah sebagai golongan di luar agama Islam.⁶⁰

Golongan ketiga adalah golongan yang bergelut dengan tasawuf. Golongan ini menggunakan kekuatan intuisi dan ilham dalam menemukan ma'rifah. Tentu saja ini sangat bertentangan dengan aliran Mu'tazilah yang pada sisi itu memberikan porsi pada akal. Golongan tasawuf memusatkan diri pada menggapai kecintaan ilahi, tanpa tergantung pada keinginan mendapatkan pahala dan terbebas dari hukuman. Sementara ulama kalam, atau mazhab teologi termasuk Mu'tazilah, serta para fukaha memusatkan diri pada ibadah dengan harapan mendapatkan pahala dan takut mendapatkan siksa. Karena perbedaan mendasar ini, al-Zamakhshari melontarkan ungkapan yang menistakan kaum sufi, yaitu pada tafsir QS al-Ma'idah/4:

54. Al-Zamakhshari menggelari mereka dengan manusia terbodoh (*ajhal al-na>s*), musuh utama ilmu dan orang berilmu (*a'da>hum li al-'ilm wa ahlih*), paling benci syariat (*amqatuhum li al-syar'i*) dan jalan yang terjelek (*aswa'uhum t}ari>qah*).⁶¹

e. Titik Balik Kehidupan

Seperti dikisahkan sebelumnya, al-Zamakhshari> memiliki kebiasaan memuji para pembesar kerajaan dengan tujuan mendapatkan harta dan pangkat, sebagaimana yang diperoleh gurunya, Abu> Mud}ar al-D{abbi>. Namun ia tidak memperoleh apa yang diinginkannya, baik ketika berada di Khawa>rizm, Khurasa>n maupun di Baghdad. Hingga ia menderita sakit di tahun 512 H di usianya yang ke empat puluh lima tahun.

⁶⁰Lihat Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d bin 'Umar al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq Gawa>mid} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wil fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*, juz I (Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 571-572 dan 338-340. Bertentangan dengan aliran Mu'tazilah

⁶¹Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, juz I, h. 633-634

Ia menyebut penyakitnya itu sebagai *al-na>hikah* (balasan atas pelanggaran) atau *al-munz<irah* (pemberi peringatan).

Di dalam kitab kumpulan syairnya *Di>wa>n Ja>rulla>h al-Zamakhsyari>*, terdapat puluhan penguasa yang pernah ia puji melalui syair *madah* ataupun ungkapan belasungkawa lewat syair *risla>* (elegi). Di antara mereka adalah Sultan Muh}ammad bin Abi> al-Fath} (511 H), Niz}a>m al-Mulk (584 H), Syams al-Mulu>k (529 H), Penguasa Banu> Zurair di Hamadan, Ibnu al-Fad}l (521 H), Muh}ammad Khawa>rizimsya>h (521 H), Sultan Sanjar (552 H). Dia juga memuji puluhan pejabat istana yaitu Ta>j al-Mulu>k (485 H), S{afi> al-'Abba>siyyi>n (488 H), Z{ahi>r al-Mulk (527 H), Syams al-Mulk (517 H), Menteri Muayyid al-Mulk, Menteri Syams al-Di>n, Menteri Muji>r al-Daulah dan lain-lain.⁶²

Setelah sembuh, ia melanjutkan perjalanan ke Baghdad. Di Baghdad, ia tidak lagi berhubungan dengan penguasa karena menginginkan harta dan pangkat sebagaimana sebelumnya, tetapi ia mendatangi para ulama dan cendekiawan untuk mendapat ilmu pengetahuan dari mereka. Di sini ia mempelajari hadis dari berbagai ulama terkenal, seperti Abu>> al-Khat}t}a>b, Ibn al-Barr, Abu>> Sa'ad al-Syifa>ni> dan Syaikh al-Isla>m Abu>> Mans}u>r al-H{a>risi>. Di sini ia pun mempelajari fikih dari berbagai ulama diantaranya adalah al-Da>miga>ni> dan al-Syari>f ibn al-Syajari>.⁶³

Al-Zamakhsyari> menyadari bahwa harta dan pangkat yang diidamkannya dianggapnya sebagai perbuatan dosa. Ia lalu bertekad untuk menghapus dosa-dosanya itu dengan jalan memohon ampun Allah swt. di tempat yang lebih dekat kepada Allah secara transenden. Untuk itu ia lalu berangkat menuju Baitulla>h di Mekkah al-

⁶² Lihat Mah}mu<d bin 'Umar al-Zamakhsyari>, *Di>wa>n Ja>rulla>>h al-Zamakhsyari>*.

⁶³ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhsyari>*, h. 50-51.

Mukarramah. Di Makkah ia dipertemukan dengan Ibn Wahha>s yang selalu memberikan bantuan dan pertolongan kepadanya. Ibn Wahha>s juga mendukung pandangan Mu'tazilah yang dianut oleh al-Zamakhshari>.⁶⁴ Di Makkah dia menetap selama lima tahun yaitu antara tahun 516 – 521 H.

Kerinduannya yang sangat dalam kepada kampung halamannya menyebabkan ia meninggalkan Makkah menuju Khuwa>rizm. Di Khuwa>rizm, ia tinggal di sebuah tempat khusus yang didirikan oleh Mu}hammad ibn Anusytakin yang bergelar Khuwa>rizmsya>h (521 H). Setelah Muh}ammad Khuwa>rizmsya>h meninggal, al-Zamakhshari> tetap berada di lingkungan istana dan diberi penghargaan oleh Atsaz (551 H), anak Muhammad Khuwa>razamsya>h. Atas perintah Atsaz, al-Zamakhshari> mulai menyusun sebuah naskah kitab yang terkenal dengan nama *Muqaddimah al-Ada>b* (Pengantar Kesusasteraan).⁶⁵

Meskipun mendapat perlakuan yang baik dari Atsaz, namun itu tidak dapat membuat hati al-Zamakhshari> betah untuk tetap tinggal di negeri kelahirannya, Khuwa>rizm. Lagi pula beberapa utusan Ibnu Wahha>s memintanya untuk kembali ke Makkah, dan mengemban amanah yang diminta oleh sekelompok orang yang mengikuti pengajian al-Zamakhshari>. Ia kemudian kembali ke Makkah untuk kedua kalinya. Dalam perjalanan ke sana ia menyempatkan singgah di Sya>m (Suriah) dan

⁶⁴Ibn Wahha>s adalah 'Ali> ibn 'I<sa> ibn H{amzah ibn Wahha>s Abi> al-T{ayyib, merupakan keturunan 'Ali> bin Abi> T{a>lib dan termasuk salah seorang pejabat dan bangsawan Makkah. Ibn Wahha>s menyusun beberapa kitab serta beberapa kumpulan syair dan prosa yang indah. Ia belajar kepada al-Zamakhshari> di Makkah dan meninggal pada tahun 550-an Hijriah. Lihat Ya>qut al-H{amawi>, *Mu'jam al-Udaba>*; *Irsya>d al-Ari>b ila> Ma'rifah al-Adi>b*, juz IV (Cet. I; Beirut: Da>r al-Garb al-Islami>, 1993), h.1832.

⁶⁵Dalam pengantar buku ini al-Zamakhshari> menyebutkan kelebihan yang dimiliki oleh Atsaz dalam menjaga ilmu pengetahuan dan sastra serta para ulamannya. Lihat, Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an; Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan* (Cet. I; Jakarta: Fikra Publishing, 2006), h. 155.

memuji Ta>j al-Mulk (w. 526 H.), walikota Damaskus dan Syams al-Mulk, anak Ta>j al-Mulk yang menggantikan ayahnya. Syams al-Mulk ini telah menumpas ribuan anggota kelompok al-Ba>t}iniyyah.⁶⁶ Tapi pujian yang diucapkan kali ini motivasinya telah berbeda dari sebelumnya. Pada tahun itu ia menuju Makkah dan tiba di tahun yang sama. Ia berada di sana selama tujuh tahun, yaitu dari tahun 526 – 533 H. Di kesempatan ini, al-Zamakhshari> menyusun kitab tafsirnya *al-Kasysya>f*, serta beberapa karyanya yang lain. Beberapa waktu usai merampungkan karya besarnya itu, al-Zamakhshari> kembali ke kampung halamannya. Dalam perjalanannya kali ini, ia berkesempatan mampir di Baghdad pada tahun 533 H. Di kota ini, ia banyak membaca buku pada syaikh (*Qara'a 'a/a>*) tentang bahasa, terutama kepada Abu>> Mansu>r al-Jawa>liqi>.⁶⁷

Bacaan-bacaannya yang cukup banyak mengenai berbagai bidang ilmu dalam berbagai buku, seperti tafsir, bahasa, maupun fikih menyebabkannya menjadi seorang ulama yang diakui oleh ulama-ulama yang semasa dengannya ataupun oleh ulama sesudahnya. Abu>> al-Yaman Zubaid ibn al-H{asan al-Kindi> (w. 613 H.), misalnya, mengatakan bahwa pada zamannya, al-Zamakhshari> adalah seorang non-Arab (*'ajam*) yang paling dalam pengetahuannya mengenai bahasa Arab, sekaligus yang paling banyak melakukan berbagai usaha dan penelaahan kitab-kitab berbahasa Arab. Ia juga mengakui bahwa tidak ditemukan lagi sesudahnya seorang ulama non-Arab yang mempunyai pengetahuan tentang bahasa Arab yang sangat mendalam seperti al-Zamakhshari>.⁶⁸

⁶⁶ Mus}t)a>fa> al-S{a>wi> al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h. 39.

⁶⁷ Mus}t)a>fa> al-S{a>wi> al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h. 42.

⁶⁸ Lihat Mus}t)a>fa> al-S{a>wi> al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h. 42.

3. Perjalanan Ilmiah, Guru dan Murid al-Zamakhshari>

Kecintaan al-Zamakhshari> terhadap ilmu pengetahuan diwujudkan dalam bentuk mencari dan menuntut ilmu dari banyak guru dan syaikh. Ia tidak hanya berguru secara langsung kepada para ulama yang hidup semasa dengannya, tetapi juga menimba ilmu dengan menelaah dan membaca berbagai buku hasil karya para ulama semasanya serta ulama pendahulunya.

Keluarga al-Zamakhshari> adalah keluarga yang cinta kepada ilmu pengetahuan. Pengaruh keluarganya itu membawa pengaruh yang besar pula pada diri al-Zamakhshari> untuk menuntut dan mencari ilmu. Demikian pula masa di mana dia mulai berkembang berada pada masa yang diliputi oleh semangat ilmiah. Masa Sultan Malikshah> dan perdana menternya Nizam al-Mulk yang mendorong kegiatan ilmiah. Pengaruh inilah yang membawa al-Zamakhshari> untuk selalu melakukan pengembaraan dari satu kota ke kota yang lain guna mencari ilmu. Al-Zamakhshari> berpindah dari satu syaikh ke syaikh yang lain untuk berguru dan menimba ilmu dari mereka.

Sejak berada di kampungnya, al-Zamakhshari> sudah mulai mempelajari bidang ilmu pengetahuan keagamaan dan berguru kepada para ulama terkenal yang ada di sana. Di antara gurunya adalah Abu>> Mudjar Mahmu>d ibn Jari>r al-Dabbī al-Isfahāni> (w. 507 H.), seorang ulama bahasa, nahwu dan sastra.⁶⁹ Setelah berguru kepadanya, al-Zamakhshari> lalu merantau ke Bukhara>, salah satu kota yang ada di Uzbekistan sekarang, dengan tujuan untuk menuntut dan mencari ilmu kepada para ulama yang ada di sana. Bukhara> pada waktu itu masih merupakan wilayah yang dikuasai oleh dinasti Samaniyah dan merupakan salah satu kota yang memiliki banyak ulama besar

⁶⁹ Musṭafā al-Sayid al-Juwainī, *Manhaj al-Zamakhshari*, h. 103.

dan kenamaan. Di sini ia mempelajari hadis dari berbagai ulama, seperti Abu>> Mans}u>r Nasr al-Ha>risi>, Abu>> Sa'ad al-Saqafi> dan Abu>> al-Khat}t)a>b ibn Abu>> al-Batr. Ia mempelajari sastra dari Abu>> Ali al-H{asan ibn al-Muz}fir al-Naisabu>ri>.

Ketika berada di Baghdad pada tahun 533 H. ia belajar ilmu fikih di bawah tuntunan seorang ahli fikih yang bermazhab Hanafi, yaitu al-Damiga>ni> (w. 498 H.) dan al-Syarif ibn al-Syajari> (w. 542 H.). Ia juga mempelajari berbagai kitab bahasa pada seorang ulama Baghdad yang bernama Abu>> Mans}u>r al-Jawaliqi> (446-539 H.).

Al-Zamakhsyari> mempelajari dan menelaah kitab Sibawaih ketika berada di Makkah pada seorang ulama bahasa yang bernama Abdullah ibn T{al}ah al-Yabiri> (w. 518 H.).⁷⁰

Kegiatan-kegiatan ilmiah yang diikuti oleh al-Zamakhsyari> tidak terbatas pada penimbaan dan pengkajian ilmu pengetahuan yang sebanyak-banyaknya dari para ulama yang hidup pada masanya. Akan tetapi juga berusaha mengajarkan ilmu yang dimilikinya kepada orang-orang yang membutuhkannya. Tidak mengherankan, bila mengunjungi sebuah daerah, al-Zamakhsyari> didatangi oleh sejumlah orang yang ingin mengambil kesempatan untuk menimba ilmu yang bermanfaat darinya. Al-Zamakhsyari> kemudian menjadi tujuan para penuntut ilmu. Al-H{u>fi> menyebutkan bahwa murid-murid al-Zamakhsyari>jumlahnya cukup banyak.

Banyak tokoh yang pernah berguru kepada al-Zamakhsyari> yang pada akhirnya menjadi ulama yang terkenal dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Di antaranya Abu>> al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Amarani> al-Khuwa>rismi (w. 566 H.), yang kemudian terkenal sebagai seorang sastrawan dengan julukan "*Hujjah al-Afa>dil wa*

⁷⁰Ia adalah seorang ulama besar dalam bidang sastra. Kedalaman pengetahuannya dalam ilmu kebahasaan sebanding dengan kedalaman pengetahuannya dalam ilmu nahwu. Ia adalah salah seorang ulama ahl sunnah yang tawadhu. Ibid.

al-Fakhr al-Masya'yikh". Abu>> al-Hasan berguru pada al-Zamakhshari> tentang kesusasteraan Arab. Muridnya itu kemudian menjadi sahabat yang besar peranannya dalam mengembangkan sastra Arab. Dengan pengetahuan yang dimiliki, ia telah sanggup menghasilkan beberapa karya tulis, seperti kitab *al-Mawa>d}i' wa al-Bulda>n*, kitab Tafsir Al-Qura>n dan Kitab *Isytiqa>q al-Asma>'*.⁷¹

Ia menghabiskan sisa umurnya untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Ia didatangi oleh banyak orang yang datang dari berbagai pelosok negeri untuk berguru kepadanya. Ataupun juga ketika dia berada di sebuah negeri, orang-orang datang kepadanya untuk mengambil manfaat ilmu pengetahuan. Semangat keilmuannya terus menggelora, bahkan hingga berusia 66 tahun atau lima tahun sebelum wafat, al-Zamakhshari> masih memposisikan diri sebagai murid dari al-Jawa>liqi> (539 H), menerima ilmu kepadanya tentang bahasa.⁷²

4. Karya-karya al-Zamakhshari>

Al-Zamakhshari>telah meninggalkan khazanah keilmuan yang sangat besar bagi dunia intelektualisme Islam. Karya-karyanya mencapai 70 buku dalam hitungan beberapa peneliti, meliputi banyak bidang ilmu seperti, tafsir, hadis, bahasa, sastra, nahwu, teologi dan lain-lain, baik yang telah diterbitkan maupun yang masih berbentuk manuskrip, seperti terlihat dalam kategorisasi berikut ini:⁷³

⁷¹Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, h. 158.

⁷²Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 50-51.

⁷³Kategorisasi karya-karya al-Zamakhshari> didasarkan pada kitab *Hadiyyah al-'A>rifi>n* dengan perbandingan karya Carl Brockelmann dan sumber-sumber lain yang menyebutkan karya-karyanya. Lihat Ismail Ba>sya> al-Bagda>di>, *Hadiyyah al-'A>rifi>n Asma> al-Muallifi>n wa A>s>a>r al-Muṣannifi>n*, jilid II (Beirut: Da>r Ih}ya> al-Tura>s al-'Arabi>, 1955), h.402.403 dan Carl Brockelmann, *Geschichte der*

a. Bidang Ilmu-ilmu Agama

1) Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur'an

- (a) *Tafsir al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*. Ini adalah karya terbesar al-Zamakhshari> yang mengantarnya sebagai ilmuwan muslim yang dikenal hingga sekarang. Penyusunan tafsirnya dimulai pada tahun 526 H dan diselesaikannya pada tahun 528 H. Menurutnya, penyusunan kitab tafsirnya ini memakan waktu yang sama dengan masa pemerintahan Khalifah Abu> Bakar al-Siddi>q.⁷⁴ Penjelasan mengenai tafsir ini dikhususkan pada sub bab tersendiri.
- (b) *Nukat al-A'ra>b fi> Gari>b al-l'ra>b*. Karyanya ini mengenai hal-hal yang tidak populer tentang *i'rab* (penguraian kata dan kalimat) al-Qur'an.

2) Hadis dan ilmu hadis

- (a) *Al-Fa>'iq fi> Gari>b al-H{adi>s*. Beberapa sumber berbeda tentang nama kitab ini. Ismail al-Bagda>di> menamakannya dengan *al-Fa>'iq wa Nasi>m al-Ra>'iq fi> Gari>b al-H{adi>s*.⁷⁵ Ada juga menamakannya dengan kitab *Gari>b al-H{adi>s* dan *al-Fa>'iq fi> Tafsi>r al-H{adi>s*.
- (b) *Mukhtas}ar al-Muwa>faqah Baina Ahl al-Bayt wa al-S{aha>bah*.
- (c) *Khas}a>is} al-Asyarah al-Kira>m al-Bararah*. Buku ini membahas keistimewaan dan keutamaan sepuluh orang sahabat Nabi saw. yang digembirakan oleh Nabi sebagai penghuni surga. Disusun menurut keutamaannya di sisi Nabi saw. dengan

arabischen litteeratur, terj. Ramadhan 'Abd al-Tawwa>b, *Ta>rikh al-Adab al-'Arabi>*, juz V, (Cet. II; Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, t.th.) h. 215-238.

⁷⁴ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 108.

⁷⁵ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 403.

urutan Abu> Bakar, Umar, Uṣma>n, ‘Ali>ibn Abi>T{a>lib, T{alh}ah, al-Zubayr, ‘Abd al-Rah}man ibn ‘Awf, Sa’d ibn Abi> Waqqa>s}, Sa’i>d ibn Zayd dan Abu>> ‘Ubaydah ibn al-Jarra>h}.

(d) *Mutasya>bih Asma> al-Ruwa>h*.

3) Fikih dan ushul fikih

(a) *Ru’u>s al-Masa>’il*. Kitab ini juga menunjukkan kepiawaian al-Zamakhshari> dalam bidang fikih. Kitab ini membahas perbedaan pendapat antara mazhab hanafi dengan mazhab Sya>fi’i>. Kitab ini juga menjadi penjelas aliran atau mazhab fikih yang dianut al-Zamakhshari> yaitu mazhab hanafi. Dalam catatan Ibnu Khallika>n dan Ibnu al-’Ima>d, karya al-Zamakhshari> ini dinamakan *Risa>lah fi> al-Fiqh*.

(b) *Mu’jam al-H{udu>d*. Kitab ini berisikan penjelasan tentang hukum-hukum Islam tentang h}udu>d atau pelanggaran yang mewajibkan adanya hukuman terhadap pelaku.

(c) *Sya>fi> al-‘Ayy Min Kala>m al-Sya>fi’i>*. Kitab ini berisi beberapa pandangan dan pendapat Imam al-Sya>fi’i>

(d) *Al-Ra>id fi> al-Fara>id*. Karyanya di bidang ilmu kewarisan ini, ada juga yang menamakannya dengan *Da>llah al-Na>syid fi> ‘Ilm al-Fara>’id*.

(e) *Syarh} Mukhtas}ar al-Qaddu>ri> fi> Furu>’ al-H{anafiyah*.

(f) *Syaqa>’iq al-Nu’ma>n fi> Mana>qib al-Nu’ma>n al-Ima>m Abi>H{ani>fah*. Kitab ini membahas tentang ketokohan Imam Abu> Hanifah.

(g) *Mana>sik al-H{ajj*. Kitab ini berisi penjelasan tatacara pelaksanaan ibadah atau manasik haji secara singkat.

4) Akhlak Tas}awwuf

- (a) *At}wa>q al-Żahab* atau ada juga yang menamakannya dengan *al-Nas}a>'ih} al-S{iga>r*. Buku ini adalah kumpulan seratus makalah mengenai nasehat, anjuran dan hikmah.
- (b) *Maqa>ma>t al-Zamakhshari>*. Buku ini mulai disusun al-Zamaksyari>setelah tahun 512 H berdasarkan perkataannya sendiri, bahwa di tahun itu dia mengalami penyakit yang sangat parah yang ia sebut sebagai sebuah peringatan dari Tuhan (*al-na>hikah wa al-munz}irah*). Karena itu ia berjanji bila diberikan kesehatan kembali oleh Allah swt. dia akan meninggalkan kebiasaan sebelumnya dan lebih tekun beribadah. Hal ini terlihat dengan jelas pada penyusunan buku *al-Maqa>ma>t* ini dengan konteks menasehati dirinya sendiri.⁷⁶ Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman oleh Rescher pada tahun 1912.⁷⁷
- (c) *Syarh} Maqa>ma>t al-Zamakhshari>* atau juga disebut pada beberapa sumber dengan nama lain yaitu *Kita>b al-Nas}a>'ih} al-Kiba>r*. Kitab ini merupakan penjelasan dari karya sebelumnya *al-Maqa>ma>t*. Kitab ini disusun setelah kitab *Tafsir al-Kasysya>f* dan *al-Fa>iq fi> Gari>b al-H{adi>s*.⁷⁸
- (d) *Al-Risa>lah al-Na>s}ih}ah*.
- (e) *Al-Risa>lah al-Mubkiyyah*.
- (f) *Nawa>big al-Kalim*. Buku ini mencakup sekumpulan hikmah dan ucapan para ahli hikmah terdahulu yang hidup sebelum al-Zamakhshari>. Buku ini dicetak pertama kali di Kairo pada tahun 1287 H.⁷⁹

⁷⁶ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari*, h. 276.

⁷⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteeratur*, h. 232.

⁷⁸ Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari*, h. 276.

⁷⁹ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteeratur*, h. 232.

(g) *al-Nas}a>`ih} al-S{iga>r wa al-Bawa>lig al-Kiba>r.*

(h) *T{alabah al-‘Ufa>h fi> Syarh} al-Tas}arrufa>t*

5) Teologi

(a) *Risa>lah fi Kalima>t al-Syaha>dah.* Karya ini berawal dari kuliah yang diberikan kepada murid-muridnya tentang penjelasan kalimat tauhid.

(b) *Al-Minha>j fi>al-Us}u>l.* Kitab ini berisikan beberapa hal tentang persoalan akidah atau teologi Islam, seperti penjelasan tentang sifat-sifat Allah, persoalan kenabian, beberapa prinsip teologi Mu’tazilah dan diakhiri dengan penjelasan mengenai ima>mah. Ibnu Khallika>n dalam *Wafaya>t al-A’ya>n*, menyangka kitab ini membahas tentang ilmu ushul fikih dengan memberinya nama *al-Minha>j fi> Us}u>l al-Fiqh.*⁸⁰

b. Bidang Nahwu

1. *Al-Mufas}s}al fi> S{un’ah al-I’ra>b.* Kitab ini adalah karya terbesar al-Zamakhshari> di ilmu Nah}wu. Mulai disusun pada awal Ramadhan 513 H. dan selesai pada awal Muharram 515 H. Menurut Hasan ‘Aun, kitab ini disusun didasari oleh keinginan al-Zamakhshari> untuk membuat ilmu Nah}wu menjadi mudah dipelajari dan pembahasannya lebih sistematis. Hal ini disebabkan bahwa pada masa itu, kitab Sibawaih yang menjadi rujukan utama ilmu Nah}wu penyusunannya tidak sistematis, pembahasannya terlalu panjang dan terkadang pembahasannya mengalami pengulangan. Demikian pula penjelasannya, sering bercampur dengan hal-hal yang sama sekali tidak

⁸⁰ Syams al-Di>n Ahmad ibn Muhammad ibn Khallika>n, *Wafaya>t al-A’ya>n wa Anba>’ Abna>’ al-Zama>n*, jilid V (Beirut: Da>r al-Ṣa>dir, 1978), h. 168.

berkaitan dengan ilmu Nah}wu.⁸¹ Karyanya ini menjadi pemicu berkembangannya ilmu Nah}wu dengan dijadikannya rujukan utama bagi para ahli Nah}wu setelah al-Zamakhshari>. Dari karya ini pula lahir kitab-kitab *syarah* (penjelasan) dan *ta'li>q* (komentar) tentang hal-hal yang terdapat di dalamnya.

2. *Al-Anmu>zaj fi> al-Nah}w*. Kitab ini berisi kaidah-kaidah Nah}wu dalam bentuk penjelasan yang singkat. Di dalam pengantar *Muh}aqqiq* (pemberi notasi dan penjelasan) terhadap kitab *al-Mufrad al-Mu'allaf*, kitab *al-Anmuzaj* ini disusun oleh al-Zamakhshari> untuk dipersembahkan kepada Muji>r al-Dawlah Abu>> al-Fath} Ali ibn al-Husain al-Ardista>ni>.⁸²
3. *Syarh} Abya>t Si>bawaih*.
4. *Al-Mufrad wa al-Murakkab* atau *al-Mufrad wa al-Muallaf*. Kitab ini disusun untuk murid-muridnya di Makkah, dijelaskan di dalamnya dua aspek dalam bahasa Arab yaitu; *al-mufrad* (tentang kata) dan *al-murakkab* (tentang pembentukan kalimat).
5. *Syarh} Ba'd} Musykila>t al-Mufas}s}al*.
6. *Al-Muh}a>jah fi> al-Ah}a>ji> wa al-Aglu>t}a>t*. Ada beberapa versi mengenai judul karyanya ini. Di antaranya *al-Muh}a>jah wa al-Mutammim Maha>m Arba>b al-h}a>ja>t fi> al-Ah}a>ji> wa al-Aglu>t}a>t fi> al-Nah}w*, *al-Muh}a>jah wa al-Mutammim Maha>m Arba>b al-h}a>ja>t fi> al-Ah}a>ji> wa al-Alga>z*, *al-Ah}a>ji> al-Na>ah}wiyyah* dan *al-Muh}a>ja>t bi al-Masa>'il al-Nah}wiyyah*. Kitab ini disusun di Makkah setelah Tafsir *al-Kasysya>f* rampung dan dipersembahkan untuk Ibn al-Wahha>z.

⁸¹Hasan 'Aun, *Tat}jawwur al-Dars al-Nah}wi>* (Mesir: Maktabah al-Jabla>wi>, 1970), h. 82.

⁸²Al-Zamakhshari>, *al-Mufrad wa al-Mu'allaf*, tah}qi>q Bahi>jah al-H{asani> (Bagdad: Mat}ba'ah al-Majma' al-'Ilmi>, 1967), h. 7.

Sesuai dengan judulnya, kitab ini berbicara mengenai 50 permasalahan Nahwu dengan bentuk pertanyaan dan jawaban secara rinci menggunakan filsafat bahasa.

c. Bidang Bahasa dan

Sastra 1. Bahasa

- (a) *Asas al-Balaghah*. Kitab ini adalah salah satu karya yang membuatnya dikenal sebagai ahli bahasa. Kitab ini berupa ensiklopedi bahasa dengan penjelasan kosa kata Arab dalam bentuk ilmu isti'arah dan majaz.
- (b) *A'jab al-'Aja'ib fi Syarh La'miyah al-'Arab*.
- (c) *Jawahir al-Lughah*.
- (d) *Sa'm al-'Arabiyyah*.
- (e) *Sawa'ir al-Amsal*.
- (f) *Al-Qist al-Mustaqim*. Buku ini membahas tentang ilmu 'Arud atau ilmu tentang timbangan-timbangan dan kaidah syair Arab.
- (g) *Ta'lim al-Mubtadi wa Irsyad al-Muhtadi*.
- (h) *Al-Mustaqsa*.
- (i) *Muqaddimah al-Adab*, sebuah ensiklopedi Bahasa Arab – Persia. Menurut al-Juwaini, kitab ini merupakan karya terakhir al-Zamakhshari yang dibuatnya dalam rangka mendorong bangsa Persia mempelajari bahasa Arab dengan praktis. Kitab ini ia hadiahkan kepada Atsuz penguasa Dinasti Khawaresmia yang berkuasa antara tahun 521 – 551 H/1127 – 1156 M.⁸³
- (j) *Sa'ah al-'Arabiyyah*.

⁸³ Mushtafa al-Shawi al-Juwaini, *Manhaj al-Zamakhshari fi Tafsir Al-Qur'an al-Kari wa Bayan l'ja'izih*, h. 61.

2. Sastra, mencakup pengantar kesusasteraan, kumpulan syair, *nus}u>s* (teks-teks syair dan prosa) serta karya sastranya seperti berikut ini:

- (a) *Rabi>' al-Abra>r wa Nus}u>s} al-Akhba>r*. Kitab ini merupakan bunga rampai yang mencakup berbagai bidang keilmuan meliputi sejarah, bahasa, kesusasteraan, akhlak dan lain-lain.
- (b) *Al-Muqaddimah* atau *Muqaddimah al-Adab*, sebuah buku pengantar tentang kesusasteraan Arab.
- (c) *Al-Muntaqa> min Syarh} Syi'r al-Mutanabbi.>*
- (d) *Di>wa>n al-Tamsi>l*
- (e) *Di>wa>n al-Rasa>'il*
- (f) *Di>wa>n al-Syi'r*
- (g) *Syarh} Abya>t al-Kasysya>f*
- (h) *Da>llah al-Na>syid*
- (i) *Ziya>da>t al-Nus}u>s}*
- (j) *Fus}u>s} al-Nus}u>s}*
- (k) *Al-Muntakhab min Da>llah al-Munsyid*
- (l) *Nuzhah al-Muta'annis*

d. Bidang Ilmu Umum

1. *Kita>b al-Amkinah wa al-Jiba>l wa al-Miya>h*.

Karya *al-Zamakhshari>* ini menyerupai sebuah ensiklopedi geografi yang mengulas tentang nama-nama gunung, daerah, sungai, laut atau mata air, dan hal-hal yang berkaitan dengannya dalam konteks kesusasteraan. Buku ini disusun secara alfabetikal dengan mengurai tiap materinya secara singkat, dimulai dengan materi *Abi*

Qubays(bukit yang berdampingan dengan bukit S{afa>) dan diakhiri dengan materi *al-Miya>h bayna Makkah wa Yanbu'*(sumber air di antara Kota Makkah dan Yanbu'). Di dalam penjelasannya, al-Zamakhsyari> mengutip syair-syair, baik yang berasal dari syair jahiliah maupun syair pasca Islam seperti syair Abu>> Nuwwa>s, penyair Dinasti Abbasiah dan al-As}ma'i>. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa latin oleh T.G.J. Juynboll dan M. Salvarda de Grave di Leiden pada tahun 1856. Edisi bahasa Arabnya dicetak di Baghdad pada tahun 1938.⁸⁴

2. *'Aql al-Kull*.

3. *Kita>b al-Ajna>s*. Kitab ini dan sebelumnya termasuk ke dalam kategori karya al-Zamaksyari> yang tidak dikenal namun disebutkan di beberapa literatur. Dilihat dari namanya, kitab ini kemungkinan membahas geografi bangsa-bangsa seperti kitab *al-Amkinah* di atas. Namun menurut al-Hu>fi>, kemungkinan membahas persoalan logika atau mantiq, sama halnya kitab *'Aql al-Kull*.⁸⁵

Terjadi perbedaan mengenai jumlah karya al-Zamaksyari>. Carl Brockelmann menghitungnya sebanyak 31 buah. Al-H{u>fi> menghitungnya sebanyak 47 dengan memasukkan beberapa kumpulan syair dan prosa (*di>wa>n*) al-Zamakhsyari>. Berbeda lagi dengan Ismail Ba>sy>a> al-Bagda>di yang menyebutkan karya-karya al-Zamakhsyari> sebanyak 51 buah. Berbeda pula dengan 'Ali> 'Abdulla>h 'Abd 'Amr yang menghitung karya al-Zamakhsyari> hingga 55 buah.⁸⁶

⁸⁴Lihat Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteeratur*, h. 231

⁸⁵Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhsyari>*, h. 63.

⁸⁶Lihat Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteeratur*, h. 215-238, Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhsyari>*, h. 56-63, Ismail Ba>sy>a> al-Bagda>di>, *Hadiyyah al-'A>rifi>n Asma> al-Muallifi>n wa A>s>a>r al-Muṣṣannifi>n*, h. 402-403 dan lihat pula 'Ali> 'Abdulla>h 'Abd 'Amr, *Tah}qi>q Di>wa>n al-Zamakhsyari> wa Dira>sah li Syi'rih* (Kairo: Maktab al-Nas'r li al-A<la>t al-Ka>tibah, 1979), h. 56-66.

Di antara beberapa karyanya di atas, ada beberapa karyanya tersebut yang dijelaskan motif dan tujuan penyusunannya. Seperti terlihat pada tabel berikut:

Nama Kitab	Dasar Penyusunan	Tujuan Penyusunan
Muqaddimah al-Adab	Sebagai cara praktis mempelajari Bahasa Arab	Dihadiahkan kepada Atsaz
Maqa>ma>t	Sebagai nasehat untuk dirinya	Dipersembahkan untuk dirinya dan para pembaca
<i>Al-Kasysya>f</i>	Untuk mengungkap aspek-aspek tersembunyi al-Qur'an lewat pendekatan Balagh	Memenuhi permintaan Ibnu Wahha>s dan para muridnya
<i>Rabi' al-Abra>r</i>	Sebagai hiburan bagi pembaca <i>al-Kasysya>f</i> yang lelah sebab membutuhkan kerja akal lebih ketika membacanya	Ditujukan kepada para pembaca <i>al-Kasysya>f</i>
<i>Al-Fa>iq fi> Gari>b al-H{adi>s</i>	Untuk menjelaskan kata-kata yang asing di dalam hadis-hadis Nabi	---
<i>A'jab al-'Ajab fi> Syarh} La>miyah al-'Arab</i>	Untuk menjelaskan syair al-Syanfari>	Untuk menambah perbendaharaan perpustakaan al-Sa'diah
<i>Al-Muha>ja>h bi al-Masa>il al-Nah}wiyyah</i>	Untuk memecahkan beberapa permasalahan ilmiah}wu (gramatikal)	Dihadiahkan kepada Ibnu al-Wahha>s
<i>Ru'u>s al-Masa>il</i>	Untuk menyederhanakan persoalan-persoalan fikih dalam bentuk yang ringkas	Sebagai pemecahan persoalan-persoalan fikih
<i>Anmu>zaj fi> al-Nah}w</i>	Untuk menyederhanakan kitab <i>al-Mufas}s}a</i> tentang pelajaran Bahasa Arab yang pembahasannya sangat luas	Sebagai hadiah kepada Muji>r al-Daulah Abu al-Fath} Ali ibn H{usain

5. Penghargaan Ulama Kepada al-Zamakhshari>

Al-Zamakhshari> adalah tokoh yang sangat dihormati pada masanya. Ulama semasanya mengakui kapasitas keilmuannya, sehingga orang yang berilmupun tanpa ragu menahbiskan diri untuk menjadi murid dari al-Zamakhshari>. Seperti yang dilakukan Ibnu Wahha>s (526 H) dan Abu> al-T{a>hir al-Silafi>. Begitu pula yang dilakukan al-Zamakhshari>, meskipun ia telah dikenal sebagai ulama, dia juga tanpa segan memposisikan diri sebagai murid, seperti yang dilakukannya kepada Ibnu Wahha>s, di mana dia belajar darinya syair dan prosa (*nasl*). Begitu pula kepada Rukn al-Di>n Mah}mu>d di mana ia belajar kepadanya tentang Ushul Fikih dan Rukn al-Di>n belajar kepadanya tafsir.⁸⁷

Interaksi al-Zamakhshari> dengan tokoh atau ulama zamannya menggambarkan adanya interaksi ilmiah yang didasari saling mengambil manfaat dalam ilmu pengetahuan. Di balik itu, termaktub sebuah riwayat yang menunjukkan sisi lain dari al-Zamakhshari> yang ternyata pernah iseng mengerjai koleganya. Seperti dikisahkan oleh Ibnu al-Anba>ri> (577 H) tentang Abu> al-Fad}l al-Maida>ni> al-Naisabu>ri> (518 H). Ketika al-Zamakhshari> mengunjunginya dan membaca bukunya yang berjudul *al-Ha>di> li al-Sya>di>*, ia mengkritiknya menurutnya arti kata *al-sya>di>* adalah orang yang hanya mempelajari bagi luar sebuah ilmu, padahal menurutnya, buku al-Maida>ni> itu tepatnya dibaca oleh orang yang sudah dalam proses pendalaman ilmu bukan bagi pemula. Ketika al-Maida>ni> berangkat ke Khuwa>rizm, al-Zamakhshari> mengambil buku al-Maida>ni> menambahkan huruf *nu>n* di depan huruf *mi>m* pada nama *al-Maida>ni>* sehingga berubah menjadi *al-Nami>da>ni>*. Ini berarti orang yang tidak mengetahui (*allazli> la> ya'rif*). Mengetahui hal itu, al-Maida>ni> kemudian juga mencari buku al-Zamakhshari>

⁸⁷ Fa>d}il S{a>lihal-Sa>maras>i>, } *al-Dira>sa>t al-Nah}wi>ah wa al-Lugawi>ah 'Inda al-Zamakhshari>*(Cet. II; 'Amma>n: Da>r 'Amma>r, 2009), h. 21.

dan mengganti huruf *mi>m* pada nama al-Zamakhshari> dengan huruf *nu>n*, sehingga berubah menjadi *al-Zanakhshari>*. Di dalam bahasa Persia nama tersebut memiliki arti yang tidak baik. Menurut al-Qaṭṭi>, artinya adalah orang yang menjual isterinya (*ba>i'* *zaujatih*). Al-Zamakhshari> kemudian meminta maaf atas kejadian itu⁸⁸

Al-Qaṭṭi> ketika membahas sejarah al-Zamakhshari>, ia berkata:

la –semoga Allah merahmatinya– merupakan orang yang menguasai ilmu kesusastraan, nah}wu dan bahasa. Dia telah bertemu dengan orang-orang yang utama dan para pembesar dan telah menyusun karya-karya di bidang tafsir, gari>b al-h}adi>s\, nah}wu dan sebagainya. Ia pernah berada di Khura>sa>n dan Irak. Tidak ada tempat yang dia kunjungi kecuali orang-orang berkumpul mengitarinya untuk menjadi murid dan mengambil faedah darinya...⁸⁹

Ibnu Khallika>n (681 H) berkata:

...Al-Zamakhshari> imam besar di bidang tafsir, hadis, nahwu (Sintaksis), bahasa (Linguistik), dan ilmu Baya>n (retorik). Tidak diragukan lagi, ia adalah seorang imam di masanya, yang menjadi tujuan orang-orang yang ingin menimba ilmu.⁹⁰

Al-Z[ahabi di dalam *al-Tafsir wa al-Mufassiru>n* memujinya sebagai imam pada masanya. Tidak ada orang yang beradu argumentasi dengan kecuali orang itu akan menerima argumentasi al-Zamakhshari>. Penguasaannya terhadap ilmu-ilmu yang beragam menurut al-Z[ahabi>, membuat al-Zamakhshari> layak mendapatkan pujian dan pengakuan dari para ulama.⁹¹ Pujian dan pemberian gelar *ima>m as}rihi>* dianggap oleh Goldziher setara dengan gelar *Doctor universalis* di Eropa. Pujian yang menurut

⁸⁸ Abu> al-Baraka>t Kama>l al-Di>n Ibnu al-Anba>ri>, *Nuzhah al-Alba>' fi> T{abaqa>t al-Udaba>* (Cet. III; al-Zarqa>'Yordania: Maktabah al-Mana>r, 1985), h. 290-291.

⁸⁹ Fa>d}il S{a>lihal-Sa>mara>i>}, *al-Dira>sa>t al-Nah}wi>ah wa al-Lugawi>ah 'Inda al-Zamakhshari*, h. 77.

⁹⁰ Ibn Khallika>n, *Wafaya>t al-A'ya>n wa Anba' Abna>' al-Zama>n*, juz V, h. 168.

⁹¹ Lihat Muhammad Ḥusayn al-Zāhabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I (Cet. II; Bairut: Da>r al-Fikr, 1976), h. 304.

Goldziher tidak pernah diberikan oleh tokoh ahlussunnah kepada ulama dari golongannya.⁹²

C. Dialektika al-Zamakhshari> dan Mu'tazilah

1. Selayang Pandang Mu'tazilah

Mu'tazilah merupakan sebuah madzhab teologi dalam Islam yang dapat dikelompokkan sebagai kaum rasionalis Islam. Sesungguhnya sejarah kelahiran Mu'tazilah masih menjadi wacana. Hal ini disebabkan lenyapnya sebagian besar khazanah pemikiran mereka pasca *mih}nah* (inkuisisi) di zaman al-Mutawakkil (233-247 H). Awalnya, mereka dinamai dengan *al-Qadariyyah* oleh lawan mereka sebagai bentuk diskredit. Sebab qadariyyah dalam sebuah hadis dikatakan sebagai golongan Majusinya umat Islam.⁹³ Nama Mu'tazilah sendiri dikaitkan dengan keluarnya Wa>s}il ibn At}a>'dari halaqah ilmiah yang diasuh oleh al-H{asan al-Bas}ri>, karena perbedaan pendapat mengenai status orang Islam yang melakukan dosa besar. Menurut sang guru, orang tersebut dianggap munafiq sekaligus fasiq, sehingga ia harus dikeluarkan dari golongan umat Islam. Sementara itu, menurut sang murid, orang tersebut hanya dihukumi *fa>siq*. Ia berada di sebuah tempat di antara dua tempat, yaitu posisi mukmin dan posisi kafir. Inilah yang disebut dengan *al-manzilah bayna al-manzilatayn*. Karena terjadinya perbedaan tersebut, sang murid lantas memisahkan diri dan membentuk halaqah sendiri bersama 'Amr Ibn Ubaid. Sang guru mengatakan, "*l'tazala 'anna> Wa>s}il*" (Wa>s}il telah memisahkan diri dari kita). Dari situlah kemudian muncul istilah Mu'tazilah, orang-orang yang memisahkan diri.⁹⁴

⁹²Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*, terj. 'Abd al-Hali>m al-Najja>r, *Ma>a>hib al-Tafsi>r al-Isla>mi>* (Kairo: Maktabah al-Kha>nji>, 1955), h. 141.

⁹³Muh}ammad 'Ima>rah, *al-Isla>m wa Falsafah al-H{ukm* (Cet. III; Kairo: Da>r al-Syuru>q, 2009), h. 156.

⁹⁴Lihat Ah}mad bin Yah}ya> bin al-Murtad}a>, *Kita>b T{abaqa>t al-Mu'tazilah* (Bairut: Mu'assasah al-Rayya>n, 2009), h. 3. Lihat juga Al-Syaikh Muh}ammad H{amzah, *Nasy'ah al-Firaq al-Isla>miyyah* (Cet. I; Damaskus: Da>r Qutaibah, 2005), h. 121.

Akan tetapi, dalam tradisi Mu'tazilah sendiri, al-H{asan al-Bas}ri dianggap sebagai salah satu tokoh mereka. Bahkan, beberapa orang sahabat besar seperti Abu> Bakar, 'Umar bin al-Kat}t}a>b, 'Us\ma>n bin 'Affa>n dan 'Ali bin Abi> T{a>lib dimasukkan dalam tokoh mereka juga.⁹⁵ Selain itu, hubungan Hasan Basri dan Wa>s}il ibn At}a>'tidak terputus, sampai kematian memisahkan mereka. Bahkan, Wa>s}il ibn At}a>'masih sering terlihat bepergian bersama gurunya dalam berbagai perjalanan. Ini membuat orang bertanya mengenai kebenaran cerita di atas.

C.A. Nallino seorang orientalis berkebangsaan Italia, melihat bahwa akar golongan ini adalah perpanjangan dari gerakan para *zuhha>d* yaitu orang-orang yang menepikan diri dari pergolakan politik yang terjadi antara kelompok 'Ali> bin Abi> T{a>lib dan Aisyah r.a. beserta pasukannya, serta antara kelompok 'Ali> bin Abi> T{a>lib dan Kelompok Mu'awiyah. Sehingga kelompok Wa>s}il ibn At}a>', menurut Nallino adalah Mu'tazilah baru atau Mu'tazilah generasi kedua.⁹⁶

Mu'tazilah generasi kedua, yang lahir di Basrah dengan tokohnya Wa>s}il ibn At}a>'dan Amr ibn Ubaid, pada masa kekhalifahan 'Abd Al-Malik ibn Marwa>n, muncul sebagai aliran teologi pertama yang bersistem cukup "lengkap" dalam sejarah teologi Islam. Dalam perjalanannya, aliran ini terbagi menjadi dua cabang besar dengan perhatian yang berbeda, yaitu Basrah dan Baghdad. Cabang Basrah dengan tokoh utamanya Abu>al-Huzail ibn al-Alla>f lebih banyak menaruh perhatian pada pemikiran dan pembangunan prinsip-prinsip kepercayaan. Sementara itu, cabang Baghdad dengan tokoh utama Bisyr ibn al-Mu'tamar lebih memperhatikan penyebaran dan penerapan prinsip-prinsip itu dengan memanfaatkan kedekatannya dengan kekuasaan Dinasti Abbasiyah. Cabang ini –dibandingkan dengan cabang Basrah– lebih banyak

⁹⁵ Al-H{asan al-Bas}ri masuk ke dalam tokoh t}abaqah kedua, sedangkan para Khulafa> al-Ra>syidu>n masuk ke dalam t}abaqah pertama golongan Mu'tazilah. Lihat Ah}mad bin Yah}ya> bin al-Murtad}a>, *Kita>b T{abaqa>t al-Mu'tazilah*, h. 9 dan 15.

⁹⁶Muh}ammad 'Ima>rah, *al-Is}la>m wa Falsafah al-H{ukm*, h. 164.

terpengaruh filsafat Yunani. Para pendukungnya banyak memperluas persoalan yang sudah dibahas secara sederhana oleh para pendukung Basrah dengan memanfaatkan pandangan para filosof.⁹⁷

Di antara para khalifah Dinasti Abbasiyah, al-Ma'mu>n mempunyai jasa yang sangat besar dalam mendorong perkembangan Mu'tazilah. Bait al-H{ikmah yang didirikannya, terutama untuk penterjemahan karya-karya filsafat Yunani kuno sangat besar artinya bagi perkembangan aliran ini dalam bidang teori, walau perkembangan Mu'tazilah sendiri tidak semata-mata hasil dorongan khalifah al-Ma'mu>n. Di sisi lain, secara politis, al-Ma'mu>n menggunakan paham Mu'tazilah sebagai alat untuk menguji loyalitas para bawahannya yang dikenal dengan istilah *mih}nah* (akuisisi), yaitu, pengujian atas para hakim, apakah mereka percaya bahwa al-Qur'an diciptakan (makhluk), sebagaimana ajaran Mu'tazilah. Bila tidak percaya mereka akan dipecat.⁹⁸

Kalangan Mu'tazilah berpendapat bahwa tidak ada yang *qadi>m* selain Allah. Kepercayaan akan adanya zat yang *qadi>m* selain Allah adalah syirik. Orang yang menduduki jabatan hakim harus bebas dari syirik. Bila sudah terlanjur, mereka harus diturunkan. Para ulama, Fukaha dan Muh}addis\i>n juga dikumpulkan oleh al-Ma'mu>n. Di antara mereka hanya Imam Ah}mad ibn Hanbal yang kukuh menolak pandangan bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Hal yang membuatnya harus mengalami penyiksaan dari rezim al-Ma'mu>n. *Mih}nah* ini dalam perkembangan tidak hanya diterapkan pada

⁹⁷ Tentang kedua aliran Mu'tazilah dan tokoh-tokohnya, lihat 'Abd al-Rahman Badwi>, *Mazla>hib al-Isla>miyyi>n* (Bairut: Da>r 'Ilm li al-Mala>yi>n, 1997), h. 44-46.

⁹⁸ Lihat Muh}ammad Abu> Zahrah, *Ta>ri>kh al-Mazlahib al-Isla>miyyah fi> al-Siya>sah wa al-'Aqa>id wa Ta>ri>kh al-Mazla>hib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, 1996), h. 153.

para hakim, tetapi juga para saksi di pengadilan, dan kemudian para pemimpin masyarakat.⁹⁹

Kebijakan al-Ma'mu'n ini dilanjutkan oleh al-Mu'tas'im (833-842) dan bahkan lebih keras diterapkan oleh al-Wa'siq (842-847). Setelah meninggalnya al-Wa'siq, Mu'tazilah secara pasti menuju pada fase antiklimaks. Penggantinya, al-Mutawakkil (847-861), lebih condong kepada para ahli al-hadis yang lebih banyak menderita pada masa khalifah sebelumnya. Ia menghentikan *mihnah* dan prinsip-prinsip Mu'tazilah tidak lagi dipakai sebagai prinsip negara. Ini berarti memberikan angin segar kepada lawan-lawan Mu'tazilah, terutama ahli al-hadis, ahli fikih dan Syiah, untuk balik menjatuhkannya. Giliran mereka yang mengalami penindasan hingga pada khazanah pemikiran mereka yang lenyap kecuali tersisa sangat sedikit.¹⁰⁰

Setelah itu, Mu'tazilah mengalami fase kemunduran dan kelemahan. Pada fase kemundurannya, tampil Abu al-H{asan al-Asya'ari> (260-324) pendiri aliran Asy'ariyah, yang awalnya adalah penganut Mu'tazilah. Menurut Sejarah, ia keluar dari Mu'tazilah setelah gurunya, al-Jubba'i> tidak mampu memberikan jawaban yang logis mengenai posisi mu'min, kafir dan anak kecil di akhirat.¹⁰¹

Pada masa-masa berikutnya, ketika Bani Buwaih yang berideologi Syiah berkuasa (abad IV Hijriyah), Mu'tazilah bangkit kembali, terutama di wilayah Persia. Ia bergandengan dengan Syiah. Saat itu, gelombang pemikiran Mu'tazilah dari aliran Basrah mulai bergemuruh lagi, walau diakui tidak sebesar para pendahulunya. Mereka meninggalkan banyak karya yang masih bisa kita lihat hingga sekarang. Mereka

⁹⁹ Al-Syaikh Muh}ammad H{amzah, *Nasy'ah al-Firqah al-Islamiyyah*, h. 161.

¹⁰⁰ Muh}ammad 'Ima>rah, *al-Islam wa Falsafah al-H{ukm*, h. 199.

¹⁰¹ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 65-67.

memiliki pusat-pusat kajian ilmiah untuk mengajarkan doktrin mereka. Tokoh yang paling terkenal di masa ini adalah al-Qa>d}i> 'Abd al-Jabba>r Ah}mad ibn 'Abd al-Jabba>r. Ia digelari dengan *Qa>d}i> al-Qud}a>t*.¹⁰²

Sebagai sebuah aliran teologi di dalam Islam, Mu'tazilah telah menjadikan prinsip-prinsip teologi yang mengacu kepada kekuatan rasionalitas sebagai senjata dalam mempertahankan Islam dari serangan pemikiran luar, seperti kaum musyrik dan atheis. Dalam sejarah, golongan Mu'tazilah ini terbagi dua yaitu aliran Basrah dan Bagdad. Tokoh-tokoh aliran pertama selain Wa>s}il yaitu 'Amr u ibn 'Ubayd, Abu>al-Huzail al-'Alla>f (227 H), Ibrahim ibn Sayya>r al-Naz}z}a>m (235 H), 'Amru ibn Bah}r al-Ja>h}iz}, Abu> 'Ali> al-Jubba>'i> (303 H), Abu>> Ha>syim al-Jubba>'i> (321 H) dan Al-Qa>d}i> 'Abd al-Jabba>r al-Hamda>ni> (415 H). Adapun tokoh-tokoh aliran Bagdad di antaranya; Bisyr ibn al-Mu'tamir (210 H), Abu> Musa al-Murda>r (226 H), Abu> al-Husayn al-Khayyat} (190 H), Abu> Ja'far Muhammad al-Iska>fi> (240 H), dan Abu> al-Qa>sim al-Ka'bi> (319 H).¹⁰³

2. Prinsip Dasar Mu'tazilah

Sebagai sebuah mazhab teologi, al-Mu'tazilah dikenal sebagai sebuah golongan yang memiliki sistem pemikiran kalam yang sistematis dan menjadi doktrin utama. Sistem pemikiran tersebut adalah *al-us}u>l al-Khamsah* atau lima ajaran dasar. Lima ajaran pokok ini menjadi pembeda dari mazhab-mazhab teologi lainnya. Lima ajaran pokok itu adalah: 1. *Al-tauhid*, 2. *Al-'adl*, 3. *Al-wa'd wa al-wa'i>d*, 4. *Al-*

¹⁰² Ah}mad Syauqi>lbra>him al-Umarji>, *al-Mu'tazilah fi> Bagda>d wa As'laruhum fi> al-H{aya>h al-Fikriyyah wa al-Siya>siyyah* (Cet. I; Kairo: Maktabah al-Madbu>li>, 2000), h. 165-166.

¹⁰³ Selengkapnya tokoh-tokoh kedua aliran Mu'tazilah tersebut, lihat Rasyi>d al-Khayyu>n, *Mu'tazilah al-Bas}rah wa Bagda>d* (Cet. I; London: Da>r al-H{ikmah, 1997).

manzilah bayna al-manzilatain, dan. 5. *Al-amr bi al-ma'ru'f wa al-nahy'an al-munkar*. Gambaran singkatnya adalah sebagai berikut:

a. Al- Tauhid (Keesaan Tuhan)

Al-Tauhid adalah dasar ajaran Islam yang pertama dan utama. Sebenarnya ajaran tauhid ini bukan monopoli al-Mu'tazilah saja, tetapi ia menjadi milik setiap orang Islam. Hanya saja golongan Mu'tazilah mempunyai tafsir khusus sedemikian rupa dan mereka mempertahankannya, sehingga mereka menamakan dirinya *Ahl al-'Adl wa al-Tauhidi*.

Al-Tauhid adalah intisari dan merupakan ajaran terpenting dari al-Mu'tazilah. Karena itu, al-Tauhid menjadi ajaran pokok pertama, dan dari sini semua paham dan doktrinnya mengacu.¹⁰⁴ Dengan doktrin ini Mu'tazilah berusaha secara maksimal untuk mensucikan Tuhan dari segala sesuatu yang dapat mengurangi nilai Kemahaesaan-Nya. Bagi Mu'tazilah Tuhan itu betul-betul Maha Esa dan tak ada sesuatu yang dapat menimbulkan pengertian berbilangnya Tuhan. Menurut Mu'tazilah yang *qadi>m* hanya Tuhan. Selain dari Tuhan tak ada yang *qadi>m*. Satu-satunya sifat Tuhan yang tidak ada pada selain Tuhan adalah sifat *qadim* itu.

Uraian tentang Tuhan digambarkan, antar lain, penolakan adanya sifat-sifat Allah (*nafy al-s}ifa>t*), penolakan paham antropomorfisme/*tasybi>h* (penyerupaan Tuhan dengan makhluk), penolakan *beautific vision* (Tuhan dapat dilihat dengan mata manusia), dan segala paham yang membawa kepada *ta'addud al-qudama>*. Tentang *nafy al-s}ifa>t* (penolakan terhadap adanya sifat-sifat Tuhan) yang menjadi ajaran al-Mu'tazilah dalam memperkuat doktrin tauhidnya, golongan

¹⁰⁴Muhammad Abu Zahrah, *Ta'rikh al-Mazlahib al-Islamiyyah*, h. 126.

Mu'tazilah memandang bahwa adalah mustahil bagi Tuhan memiliki sifat-sifat yang berdiri sendiri atau terpisah dari dzat. Jika hal demikian terjadi pada Tuhan maka komposisi seperti ini akan melahirkan dua yang *qadim*, yaitu dzat dan sifat (*ta'addud al-qudama*). Sifat-sifat Tuhan adalah dzat-Nya itu sendiri. Maka itu, Allah Maha Mengetahui dengan dzat-Nya dan Maha Kuasa dengan dzat-Nya.¹⁰⁵ Uraian lengkap tentang penjabaran dari prinsip yang pertama ini digambarkan oleh Abu> Mu>sa> al-'Asy'ari> di kitabnya *Maqa>la>t al-Isla>miyyi>n wa Ikhtila>f al-Mus}alli>n*.¹⁰⁶ Sebagai aplikasi prinsip ini, Golongan Mu'tazilah menakwilkan semua ayat-ayat al-Qur'an yang bentuk lahirnya membawa kepada pemahaman adanya kesamaan antara Tuhan dan Makhluk.

b. Al-'adl (Keadilan)

Al-'adl atau keadilan adalah prinsip kedua¹⁰⁷ yang dibangun pada prinsip bahwa semua perbuatan Allah swt adalah bersifat baik. Allah tidak bisa berbuat zalim. Allah tidak melakukan perbuatan yang tidak baik (*al-qabi>h*). Allah tidak pula menciptakan kejelekan (*al-syarr*). Manusialah yang menciptakan perbuatannya sendiri baik itu baik maupun jelek. Manusia memiliki kemampuan memilih (*al-ikhtiya>r*) dan kebebasan dan perbuatannya (*free will*) sebagaimana yang diberikan Tuhan kepadanya. Karena itu untuk menentukan sesuatu itu baik (*al-h}asan*) atau buruk (*al-*

¹⁰⁵ Al-Syaikh Muh}ammad H{amzah, *Nasy'ah al-Firaq al-Isla>miyyah*, h. 130.

¹⁰⁶ Lihat Muh}ammad Abu> Zahrah, *Ta>ri>kh al-Mazlahib al-Isla>miyyah*, h. 126

¹⁰⁷ Muhammad 'Ima>rah menganggap keadilan sebagai asas pertama pada lima ajaran pokoknya. Asas ini kemudian diurai dalam banyak pembahasan oleh para ulama Mu'tazilah. Lihat Muh}ammad 'Ima>rah, *al-Isla>m wa Falsafah al-H{ukm*, h. 211-213.

qubh}) adalah akal yang telah diberikan Tuhan kepada manusia. Al-Mu'tazilah karena itu meyakini kemampuan akal/rasio untuk menemukan hukum tanpa adanya syariat terlebih dahulu.¹⁰⁸

c. *Al-wa'd wa al-wa'i'd* (Janji dan Ancaman)

Prinsip dasar dari janji dan ancaman adalah barangsiapa yang taat kepada Allah swt dan melaksanakan segala perintah-Nya sudah pasti akan masuk surga. Sebab mustahil bagi Allah mengingkari janji-Nya. Sebaliknya, orang yang selalu melakukan maksiat dan tidak melaksanakan perintah Allah, maka sudah pasti akan masuk neraka. Prinsip ini sangat terkait dengan keadilan Allah. Allah karena itu akan memberi pahala kepada orang yang berbuat baik, dan menghukum orang yang berbuat buruk.¹⁰⁹ Dari prinsip ini pula, Mu'tazilah menolak adanya syafa'at dari Rasulullah saw atau dari sumber mana saja kepada orang fasik, karena itu bertentangan dengan *al-wa'i'd*. Prinsip ini juga bertentangan dengan paham Murji'ah yang membedakan antara keimanan dan amal perbuatan.¹¹⁰

d. *Al-manzilah bayna al-manzilatain* (Posisi di antara Dua Posisi)

Prinsip ini secara historis adalah biang dari lahirnya aliran teologi Mu'tazilah. Mereka memahami bahwa ada jalan tengah antara dua posisi yang diyakini oleh golongan Khawa>rij dan Murji'ah. Pelaku dosa besar tidak diposisikan sebagai orang yang beriman, tidak pula sebagai orang yang kafir. Mereka karena itu di akhirat tidak akan menempati tempat yang disediakan bagi orang beriman, tidak juga menempati

¹⁰⁸Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 81.

¹⁰⁹Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 55.

¹¹⁰Muh}ammad 'Ima>rah, *al-Isla>m wa Falsafah al-H{ukm*, h. 215.

tempat yang disediakan bagi orang kafir. Posisi orang yang melakukan dosa besar adalah di antara dua posisi di atas dan dia disebut dengan *fa>siq* (fasik). Prinsip ini bagi Mu'tazilah adalah salah satu perwujudan keadilan Tuhan. Pelaku dosa besar bukanlah kafir, karena ia masih percaya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad, tetapi bukan lagi mukmin karena imannya tidak lagi sempurna. Karena bukan mukmin, ia tidak dapat masuk surga, dan karena bukan kafir pula, ia tidak masuk neraka. Karena itu, ia berada di luar surga dan di luar neraka.¹¹¹

e. Al-amr bi al-Ma'ru>f wa al-Nahy 'an al-Munkar

Pada dasarnya kewajiban *al-amr bi al-ma'ru>f wa al-nahy 'an al-munkar* (perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat) ditujukan kepada seluruh umat Islam. Akan tetapi golongan Mu'tazilah nmengangkat hal ini ke posisi *us}u>l al-di>n*, pokok atau rukun agama, bukan cabang agama. Aplikasi prinsip ini sebagai sebuah rukun agama secara berjenjang dimulai dari kewajiban secara lisan, kemudian dengan tangan lalu dengan kekerasan. Tapi menurut Mu'tazilah, bila harus diwujudkan dengan kekerasan, maka itu harus ditempuh. Kekerasan dalam hal ini adalah penggunaan kekuatan militer, dan pengerahan tentara. Sejarah telah membuktikan, bahwa mereka pernah menggunakan cara kekerasan dalam menyebarkan paham mereka.¹¹²

Lima ajaran dasar atau *al-us}u>l al-Khamsah* ini merupakan prinsip yang harus terwujud sebagai sebuah kesatuan yang tidak terpisahkan. Abu> al-H{asan al-Khayya>t} mengatakan bahwa seseorang baru dapat dikatakan Mu'tazilah, jika pandangannya

¹¹¹Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 55.

¹¹²Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 55.

mengandung kelima prinsip ini secara utuh.¹¹³ Ketika al-Qa>dji> ‘Abd al-Jabba>r ditanya mengapa ajarannya berjumlah lima, ia menjawab bahwa pertentangan mereka dengan berbagai macam aliran pemikiran tercakup pada lima ajaran dasar tersebut. Tauhid adalah prinsip untuk berhadapan dengan kaum musyrik, atheis, dan kaum antropomorfisme dan semacamnya. Keadilan Tuhan adalah prinsip untuk berhadapan dengan golongan Jabariah. Janji dan ancaman adalah prinsip untuk berhadapan dengan golongan Murji’ah. Manzilah bayna Manzilatayn adalah prinsip untuk berhadapan dengan golongan Khawa>rij. Sedangkan prinsip kelima tentang seruan kepada kebaikan dan larangan terhadap kemungkaran adalah prinsip dalam menghadapi Syiah Ima>miah.¹¹⁴

3. al-Zamakhsyari> dan Pemikiran Mu’tazilah

Mu’tazilah masuk ke wilayah Khuwa>rizm melalui Abu> Mud{ar, Mah}mu>d ibnu Jari>r al-D{abbi> al-As}baha>ni> (507 H). Ia berhasil membuat Mu’tazilah menjadi sebuah aliran yang kuat di wilayah tersebut. Menurut Ya>qut, karena kuatnya Mu’tazilah di Khuwa>rizm, maka Khuwa>rizm identik dengan Mu’tazilah. Bila orang mengetahui seseorang itu berasal dari Khuwa>rizm maka dapat dipastikan bahwa dia bermazhab Mu’tazilah. Seperti yang dikutip oleh al-S{a>wi>, Ya>qut pernah bertanya kepada al-Qa>sim bin al-H{usain tentang mazhabnya, al-Qa>sim menjawab bahwa ia bermazhab Hanafi, tapi ia bukan penganut Khuwa>rizmi>. Yang ia maksud Khuwa>rizmi> adalah Mu’tazilah.¹¹⁵

¹¹³Al-Syaikh Muh}ammad H{amzah, *Nasy’ah al-Firaq al-Islam>miyyah*, h. 129.

¹¹⁴Muh}ammad ‘Ima>rah, *al-Islam>m wa Falsafah al-H{ukm*, h. 211.

¹¹⁵Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhsyari>*, h. 20.

Perkenalan al-Zamakhshari dengan Mu'tazilah telah terjadi sejak dini. Lagi pula guru yang paling ia hormati adalah penganjur Mu'tazilah di Khuwa>rizm. Maka tidak megherankan jika al-Zamakhshari> tumbuh dalam belaian Mu'tazilah. Tabiat penduduk Khuwa>rizm yang banyak mengandalkan kekuatan rasionalitasnya di dalam menghadapi kehidupan yang sulit, memberi andil mengapa mazhab ini tersebar dan diterima dengan baik. Al-Zamakhshari> kemudian lahir sebagai seorang yang berilmu dengan kekuatan logika dan kebebasan dalam berpikir.

Kebanggaannya sebagai seorang yang menganut aliran Mu'tazilah terlihat ketika ia sering menyebut secara terbuka bahwa ia adalah penganut Mu'tazilah. Diriwayatkan dari Ibnu Khallika>n, bahwa setiap kali al-Zamakhshari> bertamu, ia menyuruh orang yang membuka pintu agar memberitahu kepada tuan rumah bila yang datang adalah Abu> al-Qa>sim al-Mu'tazili>.¹¹⁶

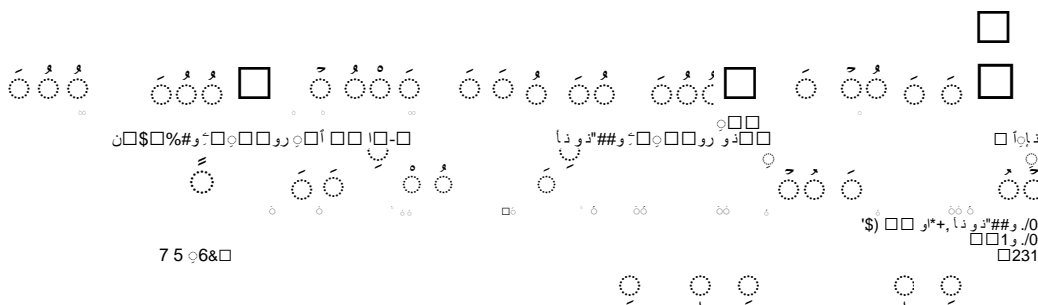
Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa ketika berada di Makkah, ia mengajar sekelompok orang mengenai pelajaran tafsir al-Qur'an. Pengajian ini difasilitasi oleh Ibnu Wahha>s, seorang pembesar Makkah yang juga bermazhab Mu'tazilah. Kepiawaiannya di dalam mengungkap kandungan al-Qur'an lewat pendekatan balagh, membuat para muridnya, termasuk Ibnu Wahha>s menganjurkan agar pelajaran-pelajaran tafsir tersebut diwujudkan dalam sebuah kitab tafsir. Terlihat bahwa sangat sejalan jika kitab tafsir yang diberi nama *al-Kasysya>fan H{aqa>iq Gawa>mid} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h al-Ta'wi>l* itu kemudian banyak mengandung pandangan teologi Mu'tazilah. Di dalam *al-Kasysya>f* ia memuji

¹¹⁶Ibn Khallika>n, *Wafaya>t al-A'ya>n wa Anba' Abna>' al-Zama>n*, juz V, h. 170.

Mu'tazilah sebagai *ahl al-'Adl* (pengusung keadilan)¹¹⁷ dan mendiskreditkan golongan non-Mu'tazilah hingga pada titik keluar dari Islam.¹¹⁸

Secara luas, ketika pembahasan tafsir dengan corak pemikiran teologi Mu'tazilah, maka tafsir al-Kasysya>f menjadi satu-satunya tafsir klasik utuh yang merepresentasi pandangan teologi tersebut.¹¹⁹ Pembahasan ayat-ayat yang bernuansa teologi memang dipaparkannya melalui pendekatan teologi Mu'tazilah. Namun sesungguhnya, bila diperhatikan lebih cermat, ada beberapa pandangannya yang malah bertentangan dengan prinsip teologi Mu'tazilah itu sendiri.

Sebagai contoh, tafsiran al-Zamakhshari> atas QS al-Nisa>/5: 150:



Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: "Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami mengingkari sebahagian (yang lain)", serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir).¹²⁰

¹¹⁷Lihat Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq Gawa>mid} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*, jilid I (Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 8. Lihat juga tafsir QS Hu>d/11: 20, Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid II, h. 371.

¹¹⁸Lihat tafsir QS A>li 'Imra>n/3: 105, al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 391.

¹¹⁹Menurut al-Suyu>tji> dan muridnya al-Da>wu>di> di dalam *T{abaqa>t al-Mufasssi>n*, Tokoh Mu'tazilah yang pertama menyusun tafsir adalah Abu> Bakr 'Abd al-Rah>ma>n ibn Ki>sa>n al-As>amm (240 H) pada paruh pertama abad III H. Akan tetapi Tafsir-tafsir yang merupakan khazanah pemikiran Mu'tazilah umumnya telah hilang ditelan masa. Kenyataan ini menurut al-Zahabi>, amat disayangkan sebab membuat penilaian kita mengenai corak tafsir Mu'tazilah menjadi tidak utuh. Kitab tafsir Mu'tazilah yang dibuat paling awal yang sampai kepada kita adalah *Tanzi>h al-Qur'an 'an al-Matja>'in* karya al-Qa>dji> 'Abd al-Jabba>r ibn Ahmad al-Hamada>ni (415 H). Namun kitab ini tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an. Lihat Muh>ammad H{usain al-Zahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufasssi>r*, Jilid I, h. 275-278.

¹²⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 134.

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhshari> menganggap salah orang-orang yang mencari jalan di antara keimanan dan kekafiran. Sebab tidak ada jalan di antara keduanya. Yang ada hanyalah keimanan atau kekafiran.¹²¹ Jika diperhatikan, tafsiran ini sama dengan prinsip teologi ahlussunnah dan bertentangan dengan teologi Mu'tazilah yaitu pada salah satu prinsipnya *al-manzilah bayn al-manzilatayn* (posisi antara posisi iman dan posisi kufur). Padahal prinsip ini sesungguhnya adalah cikal bakal terbentuknya Mu'tazilah secara historis menurut salah satu pendapat.

Adanya perbedaan ini secara prinsip tentu saja akan menimbulkan pertanyaan mengenai status ke-Mu'tazilah-an al-Zamakhshari>. Seperti dipaparkan sebelumnya, al-Qa>dji> 'Abd al-Jabba>r, secara tegas mengatakan bahwa orang yang layak disebut sebagai Mu'tazilah tulen adalah orang yang mampu merangkum kelima prinsip dasar atau ajaran pokok aliran ini, tanpa terpisah di dalam bingkai pemikirannya.¹²² Al-Zamakhshari> sesungguhnya bukanlah tokoh Mu'tazilah tulen. Di dalam *T{abaqa>t Mu'tazilah* yang memuat tokoh-tokoh Mu'tazilah mulai generasi pertama hingga generasi ke-12, sama sekali tidak ditemukan nama al-Zamakhshari>.¹²³

Ditemukan pada beberapa padangannya di samping penafsirannya pada *al-Kasysya>f*, terdapat beberapa pandangannya yang mengindikasikan bahwa pandangan dunianya tidaklah utuh ke Mu'tazilah. Sebutlah misalnya beberapa ungkapannya di dalam kitab *al-Maqa>ma>t* yang nuansa transendennya begitu kental. Penyerahan diri dan ketergantungan kepada rahmat dan pertolongan Allah ditemukan sangat kental pada beberapa *maqa>m*. Padahal Mu'tazilah sebagai kaum rasionalis tidaklah memberi fokus

¹²¹Lihat Abu> al-Qasim Mahmud Ibn 'Umar al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 570.

¹²²Al-Syaikh Muh}ammad H{amzah, *Nasy'ah al-Firaq al-Islam}iyyah*, h. 129.

¹²³Lihat Ah}mad bin Yah}ya> bin al-Murtad}a>, *Kita>b T{abaqa>t al-Mu'tazilah*, h. 9-119.

pada aspek transendental. Kekukuhannya dalam mempertahankan keesaan dan keadilan Tuhan terkesan menafikan atau mengorbankan aspek rahmat dan pengampunan-Nya.

Pada sebuah ungkapannya pada *maqam* kelima tentang beka dipersiapkan menuju kehidupan akhirat:

يا أبا القاسم اترك الدنيا قبل أن تتركك. وافركها قبل أن تفركك. طلقها لقائلة: لاء فيها أنا غدارة غرارة ختالة ختارة. وما الفادل رأيته إلا من رأى على الأخرى تارة... 124

Wahai Abu> al-Qa>sim, tinggalkanlah dunia, sebelum ia yang meninggalkanmu lebih dulu. Bencilah ia terlebih dulu sebelum ia yang membencimu lebih awal. Ceraikanlah ia, sebab ia berkata akulah pengkhianat, akulah penipu. Aku mengecoh, aku tidak setia. Ia tak akan merasa tidak berdosa kecuali ketika ia melihatku lebih memilih akhirat...

Di bagian lain, al-Zamakhsyari> bersenandung:

يا أبا القاسم فينتك إله من صنعه وفضله الغامر. فهنيئاً مريئاً غداء امر. لقد رآك عن سواء نهج زائغاً وعن من وشك على الأبلج رائغاً... 125

Wahai Abu> al-Qa>sim, taubatmu kepada Allah, itu karena campur tangan-Nya dan karena keutamaan-Nya yang tiada tara kepadamu. Maka sebuah kegembiraan bagimu. Dia telah melihatmu telah condong dari jalan yang lurus. Dan orang-orang yang ada di sekelilingmu menipumu dari kebenaran yang terang benderang...

Nuansa yang diperlihatkan dalam kitab *al-Maqamat* adalah nuansa dengan religiusitas yang sangat dalam, jauh dari kesan bahwa al-Zamakhsyari> adalah penganut ideologi Mu'tazilah.

Lagi pula dari awal, indikasi ini telah terlihat, ketika ia mengaitkan cacat kakinya dengan doa ibunya ketika ia mencederai kaki seekor burung yang ia ikat di

¹²⁴ Abu> al-Qasim Mahmud Ibn 'Umar al-Zamakhsyari>, *al-Maqamat*; *Syarh Maqamat al-Zamakhsyari*. Tahqiq Yusuf Biqa'i>. (Cet. I; Bairut: Da'r al-Kita'b al-Lubna>ni>, t. th.), h. 41-42.

¹²⁵ Al-Zamakhsyari>, *al-Maqamat*, h. 78-79.

masa kecilnya. Padahal di dalam permasalahan adakah doa itu memberi pengaruh, Mu'tazilah berbeda dengan ahlussunnah. Jika ahlussunnah menegaskan bahwa doa itu membawa pengaruh bagi manusia di kala hidup dan matinya. Berbeda dengan kaum Mu'tazilah yang menafikan pengaruh doa dan menempatkan doa sebagai bentuk ibadah.¹²⁶

Beberapa pandangannya dalam *al-Kasysya>f* yang berseberangan dengan Mu'tazilah akan disajikan pada bab selanjutnya.

D. Anatomi al-Kasysya>f

1. Latar Belakang Penyusunan al-Kasysya>f

Sebagaimana uraian yang dipaparkan oleh al-Zamakhshari> dalam mukaddimah kitab tafsirnya, bahwa penulisan Tafsir al-Kasysya>f ini berawal dari keprihatinan al-Zamakhshari> melihat banyaknya ulama dari kalangan Mu'tazilah yang memahami Al-Qur'an dengan cara mencampuradukkan antara ilmu-ilmu bahasa dengan prinsip-prinsip pokok agama. Kelompok ini ia sebut dengan nama *al-Fi'ah an-Na>jiyah al-'Adliyyah*. Setiap kali mereka datang untuk berdiskusi, al-Zamakhshari>selalu memberikan penjelasan mengenai hakikat kandungan ayat. Tampaknya, penjelasan dan uraian yang dipaparkan oleh al-Zamakhshari> dapat ditangkap dengan baik oleh mereka. Mereka pun menginginkan penjelasan-penjelasan al-Zamakhshari> itu dapat diwujudkan ke dalam sebuah kitab tafsir. Mereka jugaberharapagaral-Zamakhshari> mengungkapkan hakikat makna al-Qur'an dan semua kisah yang terdapat di dalamnya, termasuk aspek-aspek penakwilannya.¹²⁷

¹²⁶ Lihat al-Syaikh Ibra>him ibn Muh>ammad al-Bayju>ri>, *Syarh>Jawharah al-Tawhi>d* (Cet. I; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 154-155.

¹²⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 8.

Informasi lain menyebutkan bahwa dorongan penyusunan sebuah kitab tafsir tersebut datang dari kalangan Mu'tazilah, mereka menginginkan agar al-Zamakhshari> bersedia menyusun tafsir yang sesuai dengan paham Mu'tazilah dengan menonjolkan aspek *ma'a>ni*> yang terkandung dalam al-Qur'an.¹²⁸ Karena itu, sangat beralasan jika al-Fa>d}il ibn 'A<syu>r berpendapat bahwa tafsir ini ditulis untuk mendongkrak popularitas Mu'tazilah sebagai kelompok yang menguasai balaghah dan takwil yang kala itu, mulai mengalami kemunduran, tepatnya pada awal abad ke-6 Hijriah.¹²⁹ Mengingat desakan yang terus berdatangan, al-Zamakhshari> yang awalnya menolak pada akhirnya merespon dan memulai penulisan tafsirnya pada tahun 526 H/1132 M ketika berada di Makkah.

Sebenarnya al-Zamakhshari> sadar akan kewajibannya untuk memenuhi keinginan mereka, tetapi al-Zamakhshari> tetap mersa berat. Akan tetapi, al-Zamakhshari> melihat ada kesungguhan dari pihak-pihak yang memintanya menulis tafsir. Termasuk upaya Ibn Wahha>s yang mengirim utusan ke Khawa>rizm memintanya kembali ke Hijaz dan memulai melaksanakan tugas mulia itu. Pada akhirnya ia bersedia menuruti permintaan itu. Di samping itu, ia melihat kondisi masyarakat yang tidak ideal ketika itu, di mana para tokohnya tampak kehilangan minat dan semangat untuk mempelajari ilmu tafsir, apalagi untuk tertarik pada pengetahuan yang lebih tinggi, seperti ilmu bayan dan ilmu *ma'a>ni*>. Penyusunan kitab tafsir al-Kasysya>f ini memakan waktu sekitar tiga tahun. Seperti apa yang dituturkan al-Zamakhshari>

¹²⁸ Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h. 77.

¹²⁹ Muh}ammad al-Fa>d}il ibn 'A<syu>r, *al-Tafsi>r wa Rija>luh* (Multaq> Ahl al-H}adi>s\), h. 32.

dalam *Muqaddimah* kitabnya, bahwa masa penyusunan tafsirnya sama dengan masa pemerintahan Khalifah Abu>> Bakr al-S{iddi>q.¹³⁰

Sebuah informasi lain menyebutkan bahwa latar belakang penulisan kitab tafsir al-Kasysya>f berawal ketika al-Zamakhshari> datang ke Makkah al-Mukarramah, lalu seorang Amir yang mulia, yaitu Abu>> al-Hasan Ali ibn Hamzah, meminta kepadanya agar ia mengarang sebuah kitab tafsir. Kemudian ia mengabulkan permintaan itu dan mulailah ia menulis. Kitab tafsir *al-Kasysya>f* tersebut berhasil diselesaikan dalam waktu yang sangat singkat (tiga tahun), padahal menurutnya ia perlu waktu lebih dari tiga puluh tahun untuk menyelesaikannya. Rupanya Allah membukakan hatinya melalui barakah karena dekatnya al-Zamakhshari> dengan rumah Allah al-Haram.¹³¹

2. Metodologi al-Kasysya>f

a. Sumber dan Referensi Tafsir

Al-Zamakhshari> menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan kemampuan rasionalitasnya yang berbasis pada penguasaan di bidang balagh yaitu ilmu al-baya>n dan al-ma'a>ni>. Penggunaan ilmu balagh ditujukan untuk menjelaskan antara aspek hakikat dengan maja>z. Kemampuan al-Zamakhshari> tidak terbatas pada bidang bahasa, namun jika dilihat dari koleksi karyanya di atas, yang mencakup hampir semua bidang keilmuan Islam, menjadi sumber yang kaya baginya di dalam menafsirkan al-Qur'an.

Menurut Manna>' Khali>l al-Qat{t}a>n ketika mengomentari tafsir *al-Kasysya>f*, al-Kasysya>f adalah bukti kemampuan dan kecerdasan al-Zamakhshari> terutama ketika

¹³⁰ Al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, JuzI, h. 8-9.

¹³¹ Al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, JuzI, h. 9.

dia mampu membela paham teologi Mu'tazilah. Dia mampu menggunakan kemungkinan arti yang jauh menjadi arti dari ayat untuk mendukung paham teologi Mu'tazilah. Tapi harus diakui ia mampu memunculkan keindahan redaksi al-Qur'an lewat kemampuannya di bidang bahasa. Sehingga ia menjadi sumber rujukan yang komplementer di bidang bahasa.¹³²

Namun secara garis besar, referensi yang digunakannya dalam menggarap al-Kasysya>f, sebagaimana dijelaskan oleh Mus}t}a>fa> al-S{a>wi> al-Juwayni>, terbagi kepada enam macam referensi;¹³³

- 1) Referensi tafsir; Muja>hid (104 H.), 'Amr bin 'Uba'id al-Mu'tazili> (144 H.), Abu>> Bakr al-'As}amm al-Mu'tazili> (235 H.), al-Zajja>j (311 H.), dan al-Rumma>ni> (384 H.). Al-Zamakhshari> juga mengacu pada tafsir 'Alawiyi>n, yaitu tafsir yang banyak diriwayatkan dari Ali bin Abi T{a>lib dan Ja'far al-S{a>diq dan tafsir-tafsir lain yang bertentangan dengan pemikiran Mu'tazilah, seperti tafsir-tafsir golongan Jabariyah, Khawarij, Ra>fid}ah dan kalangan Tasawuf. Tafsir-tafsir yang bertentangan dengan paham Mu'tazilah itu ia namakan dengan *al-bid'iyyah* (Tafsir Bid'ah).
- 2) Referensi Hadis; al-Zamakhshari> tidak menyebutkan sumber-sumber hadis kecuali yang berasal dari S{ah}i>h} Muslim. Namun terlihat juga bahwa sesungguhnya al-Zamakhshari> juga mengambil hadis dari sumber lain. Ketika akan menyebut hadis dalam penjelasannya, ia memulainya dengan mengatakan: “و في الحديث” atau “terdapat di dalam hadis...”

¹³² Manna>' Khali>l al-Qat}t}a>n, Maba>h}is\ fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n (Cet. II; Riyad: Maktabah al-Ma'a>rif li al-Nasyr wa al-Tawzi>', 1996), h. 380.

¹³³ Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h. 79-92

- 3) Referensi Qira'at; Al-Zamakhshari menyebutkan banyak sumber qira'at, di antaranya: Mushaf Abdullah bin Mas'ud, Mushaf al-Hars bin Suwaid, Mushaf Ubay dan Mushaf ahli Hija'z dan Syam.
- 4) Referensi Bahasa Arab; Di antaranya adalah: *Kitab Sibawaih* yang mendominasi rujukan bahasanya. Demikian juga *Is'lah* al-Mantiq karya Ibn al-Sikkiti (244 H.), *al-Kamil* karya al-Mubarrad (285 H.), *al-Mutammim fi al-Khat* wa al-Hija' karya Abdullah bin Daristawayh (347 H.) dan *al-Hujjah* dan *al-H{alabiyya* karya Abu 'Ali al-Farisi (377 H.), *al-Muh{tasab* karya Ibn Jinni, *al-Iqli* dan *al-Tibyan* karya Abu al-Fath al-Hamada'ni.
- 5) Referensi Sastra; Di antaranya adalah: *al-H{ayawan* karya al-Jahiz, *Hama'sah* karya Abu Tammam, *Istagfir wa Istagfiri* karya Abu al-'Ala al-Ma'arri, dan beberapa karyanya sendiri seperti *Sya'fi al-'Ayy min Kalam al-Sya'fi*, *al-Nas{a'ih al-S{iga'r* dan *Nawa'ib al-Kalim*.
- 6) Referensi Nasihat dan cerita; Di antaranya dari beberapa kitab Tasawwuf dengan ungkapan-ungkapan sufistik awal dari Syahr bin H{ausyab, Raba'ah bin al-Bas{ariyyah, T{a'wus dan Malik bin Di'nar serta beberapa sumber sejarah lainnya.

b. Metode Penafsiran

Metode yang dipergunakan oleh al-Zamakhshari dalam tafsir al-Kasasya'f adalah metode analitis atau *tah{ili*.¹³⁴ Dalam menafsirkan suatu ayat, al-Zamakhshari

¹³⁴ Metode *tah{ili* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut. Seperti yang dinukil dari Abd. H{ayy al-Farma'wi, *Al-Bida'yah fi al-Tafsi'r al-Maud'u'i*. Lihat Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 311.

mengikuti runtutan ayat sebagaimana susunannya dalam mushaf, kemudian selanjutnya menerangkan rahasia-rahasia balaghah dan berpegang kepada *ra'yu* atau ijtihadnya. Secara umum, al-Zamakhshari lebih menitikberatkan pada pemahaman akal (*ra'yu*) dalam memahami kandungan nash. Tafsir ini karena itu digolongkan ke dalam tafsir *bi al-ra'yi*.¹³⁵ Aspek lain yang dapat dilihat dari metode penafsiran al-Kasysya adalah bahwa al-Zamakhshari menggunakan metode dialog. Artinya, ketika al-Zamakhshari hendak menjelaskan makna sebuah kata atau kalimat atau kandungan suatu ayat, ia selalu menggunakan kata "إِنْ تَلَفَ" yang berarti "jika engkau bertanya". Ini selalu digunakan oleh al-Zamakhshari ketika hendak menjelaskan makna suatu kata atau frase dalam ayat tertentu. Ini menunjukkan bahwa ia seakan-akan berhadapan dan berdialog dengan seseorang.

Kemudian ia menjelaskan makna kata atau frase itu dengan ungkapan "فُلْتُ" yang

berarti "saya menjawab". Munculnya model tafsir seperti itu dilatarbelakangi oleh sejarah penyusunan tafsir itu, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Sebelum menyusun kitab tafsir itu, al-Zamakhshari selalu diminta oleh murid-muridnya untuk memberikan penafsiran al-Qur'an, terutama dari aspek balaghahnya.

c. Corak Penafsiran

Adapun corak penafsiran al-Zamakhshari adalah bercorak kebahasaan dan teologis. Kedua corak ini sangat mendominasi penafsiran-penafsiran al-Zamakhshari dalam kitab tafsir *al-Kasysya*nya. Kecenderungan al-Zamakhshari ini dilatarbelakangi oleh kelebihan dan keseriusannya dalam menggali ilmu-ilmu bahasa

¹³⁵Lihat Manna' Khali al-Qat'tan, *Mabaḥṣiṣ fi 'Uluḡm al-Qur'aṇ*, h. 380. Al-Zahabi memasukkannya ke dalam kategori *tafsir bi al-ra'yi al-mazḡm* (tafsir menggunakan rasionalitas tercela), disebabkan kandungan teologi Mu'tazilah dalam penafsirannya. Lihat Muhammad Ḥusayn al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassiruṇ*, jilid I, h. 304.

Arab dan teologi Mu'tazilah yang dijadikannya mazhab. Oleh karenanya, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Zamakhshari> terlebih dahulu menjelaskan kedudukan lafal dalam ayat kemudian berupaya mengungkap makna-maknanya dan semua ayat yang menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya ditakwilkan, agar manusia terhindar dari kemusyrikan.

Dilihat dari sudut keilmuan dan karya-karyanya, al-Zamakhshari> adalah seorang imam dalam bidang ilmu bahasa, ma'a>ni> dan baya>n. Karena itu bagi orang-orang yang membaca kitab-kitab ilmu nahwu dan balaghah tentu sering menemukan keterangan-keterangan yang dikutip dari kitab al-Zamakhshari> sebagai dasar argumentasi. Al-Zamakhshari>sebagai seorang yang memiliki kemampuan dalam ilmu bahasa Arab tentunya memiliki pendapat dan argumentasi tersendiri dalam banyak masalah kebahasaan. Dengan kapasitas ilmiahnya, al-Zamakhshari>menjadi independen, dengan argumentasi yang orisinal, argumentasinya tidak didasarkan pada kutipan pendapat ulama sebelumnya. Imam al-Zamakhshari> mempunyai banyak karya dalam bidang hadis, tafsir, nahwu, bahasa, ma'ani> dan lain-lain. Di antara karangannya ialah *al-Fa'i'q* tentang tafsir hadis, *al-Minha>j* tentang ushul dan al-mufas}hal tentang bahasa.

Dari segi aliran teologi dan mazhab fikih yang diperpeganginya, al-Zamakhshari> adalah seorang penganut Mu'tazilah dan mazhab Hanafi. Ia mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan mazhab dan aqidahnya dengan cara yang hanya diketahui oleh orang-orang yang ahli, dan menamakan kaum Mu'tazilah sebagai "saudara seagama dan golongan utama yang selamat dan adil".¹³⁶

¹³⁶Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h. 179-181.

Dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Zamakhshari> sangat menekankan pada upaya mengungkap makna yang terkandung dalam sebuah ayat. Al-Zamakhshari> mengatakan di dalam muqaddimah tafsirnya ini, bahwa tingkat ilmu yang dimiliki oleh para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an hingga masanya masih dalam tingkatan yang sama. Jika terjadi perbedaan antara mufassir yang satu dengan mufassir yang lain, itupun dalam skala yang sangat kecil. Perbedaan yang ada sebenarnya hanya terletak pada kemampuan di dalam mengungkap makna ayat-ayat yang bersifat rahasia, samar dan tersembunyi di balik bentuk lahiriah kata-kata dan kalimat. Kenyataan ini menunjukkan bahwa makna yang tersirat hanya dapat diungkap oleh satu di antara seribu orang ulama, yaitu ulama yang telah mempunyai tingkat ilmu pengetahuan yang tinggi.¹³⁷

Ketinggian ilmu seseorang menurut al-Zamakhshari> bukan menjadi tolok ukur untuk dapat menafsirkan al-Qur'an dengan baik. Penguasaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an di luar kepala, bukan indikasi bahwa ia mampu menyelamin rahasia dan menggapai hakikat makna al-Qur'an. Namun menurutnya, ada pengecualian bagi mereka yang menguasai dua jenis ilmu yang khusus berkenaan dengan al-Qur'an, yaitu ilmu Ma'a>ni> dan ilmu Baya>n.¹³⁸ Di samping itu, seorang mufassir harus berwatak jujur, lapang dada, bertekad keras, sadar, berpandangan tajam terhadap setiap persoalan bagaimanapun kecilnya, bersifat hati-hati menghadapi isyarat yang terbersit dari al-Qur'an sekalipun tidak demikian jelas kelihatan, berpengetahuan luas mengenai puisi

¹³⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Juz I, h. 7.

¹³⁸ Ilmu al-ma'a>ni> adalah ilmu untuk mengetahui hal ihwal lafadz yang sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi, sehingga mampu menghindari kesalahan pada penggunaan konteks kalimat pada situasi dan kondisi. Ilmu al-baya>n adalah ilmu tentang kaidah untuk mengetahui cara menyampaikan satu makna dengan beberapa cara dalam kejelasan maknanya. Lihat T{a>j Kubra> Za>dah, *Mifta>h} al-Sa'a>dah wa Mis}ba>h al-Siya>dah*, h. 275 dan 794.

dan prosa, memiliki pengalaman dalam berbagai eksperimen serta mengetahui benar cara mengatur dan menyusun kalimat untuk menghindari kesempitan makna atau kemungkinan khilaf.¹³⁹

d. Sistematika Penulisan

Tafsir al-Kasysya>f disusun berdasarkan susunan mushaf (*tarti>b mus}h}afi>)* yaitu berdasarkan urutan surah dan ayat di dalam Mushaf Usmani, yang terdiri dari 30juz dengan jumlah surah sebanyak 144. Setiap surah diawali dengan *basmalah* kecuali Surah al-Taubah. Al-Zamakhshari>lebih dahulu menyebutkan ayat Al-Qur'an yang akan ditafsirkan, kemudian setelah itu menafsirkannya dengan mengemukakan pendapatnya berdasarkan rasio. Bila ada riwayat terkait yang dimilikinya untuk mendukung penafsirannya, ia akan menggunakannya. Ia juga menyingkap aspek *muna>sabah*, yaitu hubungan antara satu ayat dengan ayat lainnya atau satu surah dengan surah lainnya, baik itu sebelum maupun yang terdapat sesudahnya.

Pada mulanya tafsir ini hanya terdiri dari dua jilid yang dicetak di Bula>q pada tahun 1281 H/1864 M. Sementara tafsir *al-Kasysya>f* yang beredar sekarang ini terdiri dari empat jilid. Jilid pertama berisi *muqaddimah* mufasir dan penafsiran mulai awal Surah al-Fa>tih}ah hingga Surah al-Ma>'idah. Jilid kedua dilanjutkan dengan penafsiran terkait al-An'a>m hingga Surah al-Kahfi. Kemudian jilid ketiga dimulai dari Surah Maryam dan diakhiri dengan Surah Fa>t}ir. Jilid terakhir dimulai dari Surah Ya>si>n dan diakhiri dengan Surah al-Na>s. Pada bagian akhir jilid empat ini, disebutkan uraian singkat mengenai riwayat hidup al-Zamakhshari>.

¹³⁹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, juz I, h. 7.

Menurut al-Khu>fi>, sebelum al-Zamakhshari> menulis tafsirnya, ia terlebih dahulu banyak membaca produk-produk tafsir Mu'tazilah sebelumnya, seperti Tafsir al-Qad}i> 'Abd al-Jabba>r dan Tafsir Muja>hid.¹⁴⁰ Secara singkat, sistematika yang digunakannya dapat dilihat dari beberapa langkah sebagai berikut:

1. Menyebutkan nama surah beserta kedudukannya sebagai surah makkiyah ataupun madaniyah. Setelah itu ia menjelaskan makna surah dan nama lain dari surah tersebut jika ada riwayat yang menyebutkannya. Setelah itu, ia akan menyebutkan keutamaan surah, dan mulai menggunakan pendekatan ilmuqira>'a>t, nahwu, sharaf dan ilmu-ilmu kebahasaan lainnya.
2. Selanjutnya menjelaskan dan menafsirkan ayat-ayat dengan menyebut pendapat ulama atau mufassir sebelumnya. Dalam mengutip pendapat ini, ia memberi argumentasi dan bantahan jika ia melihat pendapat itu bertentangan dengan pemikirannya.¹⁴¹ Ada kalanya, ia menafsirkan dengan menyebut ayat-ayat pendek yang sejenis maknanya untuk menguatkan argumentasinya.
3. Jika ayat yang ditafsirkan berkaitan dengan pembahasan teologis, al-Zamakhshari> mendekatinya dengan pendekatan pemikiran ala mazhab Mu'tazilah dengan argumen yang dimilikinya. Jika bertentangan, ia akan menggunakan mekanisme takwil agar sejalan dengan Mu'tazilah, kecuali pada beberapa tempat. Sedangkan jika berkaitan dengan aya-ayat hukum, khususnya fikih, al-Zamakhshari> banyak menyebut pendapat para ahli fikih

¹⁴⁰ Ah}mad Muh}ammad al-Khu>fi>, *al-Zamakhshari>*, h. 35.

¹⁴¹ Sayyid Muhammad Ali Ayazi, *al-Mufasssirun wa hayatuhum wa manahijuhum*, (Teheran : Mu'assasat al-Thaba'ah wa al-nasr al-tsaqaf wa irsyad, t.th.), h. 578

lintas mazhab, tanpa ada kemestian mengunggulkan mazhab Hanafi yang dianutnya.

4. Menjelaskan lafadz dari sudut kebahasaan, sesuai dengan keahliannya sebagai pakar bahasa.
5. Menjelaskan ayat-ayat yang *muh}kam* dan *mutasya>bih*. Al-Zamakhshari>berpandangan, *muh}kam* adalah ayat yang ungkapannya pasti, terjaga dari kemungkinan dan kerancuan arti. Sedangkan *mutasya>bih* adalah ayat-ayat yang mengandung arti relatif dalam sudut pandangnya. Ayat-ayat *muh}kam* itu merupakan *ummul kita>b*, dimana semua ayat-ayat *mutasya>bih* harus mengacu. Sedangkan pengertian yang pastinya dikembalikan kepada Allah swt.
6. Membahas aspek *i'ra>b* atau hukum lafadz dan kalimat dalam konteks ayat, dan mengutip qira>'at yang dianggap mendukung argumentasinya.¹⁴²

¹⁴²Lihat Muh}ammad Husayn al-Zahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I., h. 313-327.

**PENAFSIRAN-PENAFSIRAN AL-ZAMAKHSYARI D><<<ALAM
TAFSI<R AL-KASYSYA<<<<<<<<<<><<F**

Tafsir al-Kasysya>f dianggap sebagai tafsir yang merepresentasi pandangan-pandangan mazhab Mu'tazilah. Sebagian menganggap pembelaan al-Zamakhshyari> atas mazhab Mu'tazilah cenderung fanatis. Al-Zamakhshyari> menggunakan seluruh kemampuannya dan kekuatan argumentasinya yang dibangun lewat fungsionalisasi kaidah-kaidah kebahasaan seperti halnya ilmu *bayan* sebagai alat untuk mendukung pendapat dan pandangan golongan yang dianut Mu'tazilah. Bila secara lahiriah bertentangan, ia akan menggunakan jalan takwil. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam hal-hal berikut:

Salah satu isu yang paling mengemuka dan asasi di dalam wacana teologi Mu'tazilah adalah kedudukan orang yang beriman tapi melakukan dosa besar. Pelaku dosa besar menurut al-Qa>dji> 'Abd al-Jabba>r tidaklah dapat disebut sebagai orang beriman (*mu'min*), tidak juga disebut orang kafir (*ka>fir*), melainkan disebut dengan orang fasik (*fa>siq*). Sehingga konsekuensi hukumnya di akhirat tidak sama dengan keduanya. Dari sini mereka mengatakan bahwa pelaku dosa besar dikeluarkan dari posisi keimanan dan keislaman, dan ia kekal di dalam neraka.¹ Sementara Ahlussunnah berpandangan bahwa pelaku dosa besar tetap dalam posisi iman, namun

139

keimanannya itu berkurang. Karena masih dalam posisi iman, maka dosa-dosanya tergantung kepada Allah swt. Jika Allah memberi pengampunan, ia akan masuk surga. Jika tidak, ia akan disiksa karena dosanya dan dimasukkan ke dalam neraka, namun tidak kekal di dalamnya. Terkait permasalahan ini, al-Zamakhshari² memberikan penguatan-penguatan argumentasi Mu'tazilah. Terlihat pada penafsiran QS al-

Nisa>>4: 93:

7 □□#30 □5\60

Terjemahnya:

Dan barangsiapa yang membunuh seorang yang beriman dengan sengaja, maka balasannya ialah neraka Jahannam, dia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya, dan melaknatnya serta menyediakan azab yang besar baginya.²

Al-Zamakhshari memberikan penafsirannya secara gamblang atas ayat di atas.

Ia menyatakan ayat ini sebagai argumentasi yang meruntuhkan dalil Ahlussunnah. Secara tegas ia mengecam sikap Ahlussunnah yang menyatakan bahwa seorang yang melakukan dosa besar bisa saja memperoleh pengampunan dosa meskipun ia tidak melakukan taubat. Begitu pula pandangan Ahlussunnah bahwa pelaku dosa besar tidak kekal di dalam neraka. Al-Zamakhshari berkata dengan nada mencibir Ahlussunnah:

²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia,

2012), h. 122.

ملعلا اذا اولئسا ولاق : لا تقبوت هك لذنو محلوم مهنمى لاء اءاتقلا لا تنسب الله
: ناكلها

ديدشتلاو لا اول كف بنذ مموح تقبوتلاب...³
فى غتلاظيا

“...Di dalam ayat ini terdapat kecaman dan ancaman. Ada pula tamparan laksana guntur dan petir. Sebuah kandungan ayat yang luar biasa dan sebuah pernyataan yang keras. Karena itu, diriwayatkan dari Ibnu ‘Abba>s tentang apa yang pernah diriwayatkan bahwa taubatnya orang yang membunuh saudara se-imannya tidak akan diterima. Menurut Sufya>n, jika orang berilmu ditanya mengenai hal ini, mereka akan menjawab bahwa orang seperti itu tidak akan memperoleh pengampunan. Hal itu disebabkan karena keputusan ini sesuai dengan sunnatulla>h yang memberikan kecaman dan ancaman yang keras terhadap orang yang membunuh secara sengaja. Jika tidak seperti itu, maka semua dosa akan dihapuskan cukup dengan melakukan taubat...”

Ayat ini dianggapnya sebagai argumentasi yang paling kuat untuk menyatakan bahwa posisi orang yang berbuat dosa besar itu kekal di dalam neraka jika tidak bertobat. Ia berkata:

: ل هاهيف ليلدى لاء دولذنم لم بتينم لها رئابكلا ؟ تلق: ام باين
(نمول تقى) دأ لتاقن اك ، نم ملسم وأ رفاك ، بئات وأ ... ن إفتاق
نم فى عدا جارخا الملس غير بئاتلا تأيلف ليلدلا ، وهو ل و انت لوقه
ليلدب ملثم... غير بئات ، لا نأ بئاتلا مجرخا ليلدلا

...Jika engkau bertanya: “Apakah ada dalil tentang kekalnya orang yang berbuat dosa besar di neraka jika dia tidak bertobat?” Saya menjawab, “Dalilnya jelas sekali. Karena ia termasuk dalam kandungan “Barang siapa yang membunuh,”. Siapa saja di sini mencakup orang muslim atau kafir, bertobat atau tidak bertobat. Akan tetapi, bagi yang bertobat sudah dikeluarkan dari posisi kekal di neraka karena adanya dalil. Maka barang siapa yang mengatakan bahwa yang tidak bertobat juga dikeluarkan dari posisi kekal di neraka, hendaklah menunjukkan dalil serupa...”

Ibnu al-Munayyir (683 H) di dalam *al-Intisja>f* memberikan tanggapan, bahwa sangat mudah mematahkan argumentasi al-Zamakhshari>, cukuplah baginya membaca QS al-Nisa>>1/4: 48:

³ Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d Ibnu ‘Umar Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f ‘an H{aqa>iq Gawa>mid} al-Tanzi>l wa ‘Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h al-Ta’wi>l*, jilid I (Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), h. 539.

⁴ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 540.

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) karena mempersekutukan-Nya (syirik), dan dia mengampuni apa(dosa) yang selain (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh dia telah berbuat dosa yang besar.⁵

Ayat ini adalah dalil yang sangat terang bahwa pembunuh yang masih beriman meskipun tidak bertobat, masuk ke dalam lingkaran *masyi>>>’ah* (kehendak) Allah. Jika Allah menghendaki, Allah menyiksanya atau Allah mengampuninya...Adapun tuduhan (al-Zamakhshari>) bahwa Ahlussunnah adalah pengikut Asy’ab al-T{ufaili> (seorang yang dikenal sangat tamak), tidak lah membuat mereka menjadi rusak. Sebab mereka tamaknya kepada kelembutan Tuhan yang Maha Dermawan, Tuhan Yang Maha Memberi Rahmat. Mereka tidak pernah berputus asa dari rahmat Allah, sebab yang berputus asa kepada rahmat Allah hanyalah orang-orang zalim.⁶

a. Mukmin yang membunuh dengan sengaja kemudian bertobat, maka Allah akan menerima tobatnya, Firman Allah dalam QS al-Furqan/25: 68-70 :

[illegible]

⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 112.

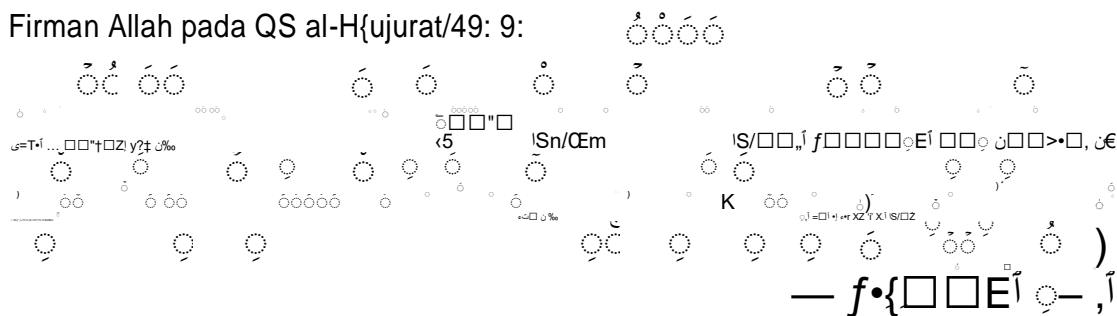
⁶Kitab *al-Intisya>f min al-Kasysya>f* atau *al-Intisya>f fi>ma> Tad}ammanahu> al-Kasysya>f min al-l'tiza>l* karya Ibnu al-Munayyir adalah kitab yang disusun khusus untuk merontokkan argumentasi al-Zamakhshari> terkait pandangan tafsirnya yang membela paham golongan Mu'tazilah. Biasanya Kitab ini dilampirkan pada *Tafsi>r al-Kasysya>f* pada bagian bawah bersama dengan h}a>syiyah atau takhri>j tafsir ini. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 539.

Terjemahnya:

dan orang-orang yang tidak mempersekutukan Allah dengan sembah lain dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina; barang siapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat hukuman yang berat (68). (yakni) akan dilipatgandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina, (69). Kecuali orang-orang yang bertaubat dan beriman dan mengerjakan kebajikan; maka kejahatan mereka diganti Allah dengan kebaikan. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (70).⁷

b. Mukmin yang membunuh dengan sengaja tidak keluar dari posisi iman.

Firman Allah pada QS al-H{ujurat/49: 9:



Terjemahnya:

Dan apabila ada dua golongan orang mukmin berperang, maka damaikan antara keduanya! Jika salah satu dari keduanya berbuat zalim terhadap (golongan) yang lain, maka perangilah (golongan) yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali (kepada perintah Allah). Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlakulah adil; Sungguh Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.⁸

Allah masih menyapa orang mukmin yang saling membunuh atau berperang dengan panggilan mukminin/orang-orang yang beriman.

c. Mukmin yang membunuh dengan sengaja kemudian meninggal sebelum bertobat, maka dia masuk dalam lingkaran *masyi>>>ah* (kehendak) Allah. Jika Allah menghendaki, Allah akan mengampuninya. Jika tidak, Allah berkehendak untuk

⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 511.

⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 744.

menyiksanya atas dosa yang diperbuatnya itu. Sesuai dengan firman Allah QS al-Nisa>>'/4: 48 di atas.

2. Kebebasan Berkehendak dan Berbuat

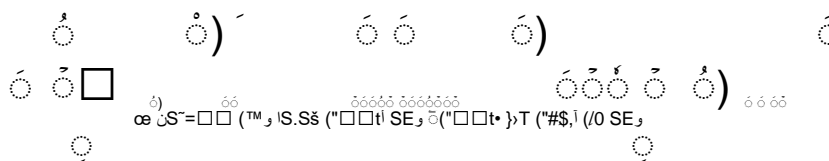
Manusia menurut paham Mu'tazilah, memiliki kebebasan dalam perbuatannya, sehingga dia bebas berbuat apa saja, apakah itu berupa amal baik atau amal buruk. Dari segi lain, manusia mendapatkan hidayat atau mendapatkan kesesatan, itu terjadi atas kemampuan dan kehendak manusia itu sendiri. Manusia menjadi muslim atau menjadi kafir, itu terjadi atas kemampuan dan kehendak manusia itu sendiri. Sehingga apapun yang terjadi pada diri manusia itu, semua itu atas usaha dan kemauannya sendiri. Allah tidak menakdirkan perbuatan itu sejak *azali*> dan tidak termasuk dalam kehendak-Nya. Konsep ini sebenarnya adalah konsep Qadariyyah yang dianut oleh Mu'tazilah. Pada konsep ini, al-Zamakhshari> menemukan kesulitan manakala berhadapan dengan ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menunjukkan bahwa semua perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah swt. Al-Zamakhshari> mencari formula agar tidak berbenturan dengan bentuk lahiriah ayat-ayat tersebut. Karena itu ia menggunakan konsep "*lut*>f" sebagai tameng.

Lut>f bentuk masdar "*la-t*>a-fa" berarti "*rafaqa wa dana*>" atau mempergauli dengan baik/santun, dan mendekati. Ungkapan "*Lat*>afalla>hu laka" berarti Allah memenuhi harapanmu dengan lembut. Allah disebut "*al-Lat*>i>f", karena Allah Maha Baik kepada hamba-Nya, selalu mengabulkan keinginan hamba dengan baik dan santun. *Al-Lat*>i>f juga berarti Maha Mengetahui atas segala sesuatu yang sekecil-kecil dan sehalus-halusnya.⁹ Dalam istilah kalam Mu'tazilah, *lut*>f adalah sesuatu yang

⁹Majd al-Di>n Muh}ammad ibn Ya'qu>b al-Fayru>za>ba>di>, *al-Qa>mu>s al-Muh*>i>t> (Bairut: Da>r al-Fikr, 1999), h. 767.

membuat manusia mampu memilih untuk berperilaku mukmin, yang tanpanya manusia dapat terjerumus dalam tindakan sebaliknya.¹⁰

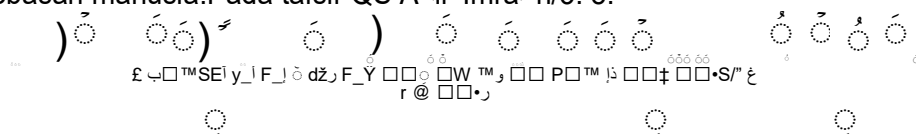
Akan tetapi, konsep *lutf* ini bukan berarti menghilangkan makna kebebasan manusia, yang merupakan konsep utama golongan Mu'tazilah. Menurut 'Abd al-Jabba>r, *lutf* yang diberikan Tuhan kepada seorang *mukallaf* bukan sebagai balasan, melainkan sebagai konsekuensi atas adanya pembebanan pada manusia. Dan *lutf* inipun hanya diberikan kepada orang-orang tertentu, yaitu orang yang dinilai punya potensi atau kecenderungan untuk beriman.¹¹ *Lutf* tidak mungkin diberikan kepada orang-orang yang ingkar, sebagaimana yang dikatakan dalam al-Qur'an, QS al-Anfa>l/8: 23.



Terjemahnya:

Dan sekiranya Allah mengetahui ada kebaikan pada mereka, tentu Dia jadikan mereka dapat mendengar. dan Jika Allah menjadikan mereka dapat mendengar, niscaya mereka berpaling, sedang mereka memalingkan diri.¹²

Dengan konsep *lutf* ini, al-Zamakhshari> menghindari dari pertentangan pada prinsip kebebasan manusia. Pada tafsir QS A>li 'Imra>n/3: 8:



Terjemahnya:

(Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau condongkan hati kami kepada kesesatan setelah Engkau berikan petunjuk kepada kami, dan

¹⁰Al-Qa>dji> 'Abd al-Jabba>r bin Ah}mad al-Hamada>ni>, *Syarh} al-U>su>l al-Khamsah* (Cet. I; Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 776.

¹¹Al-Qa>dji> 'Abd al-Jabba>r, *Syarh} al-U>su>l al-Khamsah*, h. 780.

¹²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 242-243.

" لا انابت ايلاب غيزت اهيف انبولق " دعب ذإ انتيده " انتدشرأو كنيدل . وأ
لا ترانعد كفاطأ دعب ذإ تفظا انب. 14 " لا غزت انبولق

“...Jangan Engkau uji kami dengan ujian yang membuat hati kami condong kepada kesesatan, setelah Engkau berikan petunjuk kepada kami dan telah Engkau bimbing kami kepada agama-Mu, atau janglah Engkau halangi kami dari *lut*f-Mu (kemampuan memilih yang baik) setelah Engkau berikan kami *lut*f (kemampuan memilih yang baik)...

Hal yang sama terlihat ketika ia menafsirkan QS al-Ma'idah/5: 41:

[illegible]

Terjemahnya:

...Barangsiapa dikehendaki Allah untuk dibiarkan sesat, sedikitpun engkau tidak akan mampu menolak sesuatupun dari Allah (untuk menolongnya). Mereka itu adalah orang-orang yang sudah tidak dihendaki Allah untuk menyucikan hati mereka. Di dunia mereka mendapat kehinaan dan di akhirat akan mendapatazab yang besar.¹⁵

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhshari> juga mencari jalan agar penafsirannya tidak sejalan dengan pemahaman atau akidah Ahlussunnah. Karena itu

¹³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 63.

¹⁴ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 334.

¹⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 152.

ia menafsirkannya sesuai dengan kemauannya agar sejalan dengan pemahaman atau akidah Mu'tazilah.

متنتف " مكرت انوتقم هذاذخو " نلف تركل مل ن الله انيش " نلف عيطتست
 ، لكئلوا نيزلا لم دري الله ذأ يممهحن مفاطلا امرهطي ... ن مو دري الله
 أبا لا عفنت مهيف لاو عجت " ذانيزلا لا مل ن فطل الله هيفوتو انيش
 اموق اورفك دعب ايرام¹⁶ ... مبولقم ، لأ ام اوسيل ن اهلها ، مملع
 نونمؤيت ايا ب الله لا مهيهي الله ، " فيك يدهي الله

...(Barangsiapa dikehendaki Allah untuk dibiarkan sesat), ia biarkan sesat dan terlantar, (sedikitpun engkau tidak akan mampu menolak sesuatupun dari Allah), maka engkau tidak akan mampu mendapatkan sesuatupun dari *lut}{f* dan taufiq Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang sudah tidak dikehendaki Allah untuk diberikan *lut}{f* (kemampuan memilih yang baik) yang dengan *lut}{f* itu ia menyucikan hatinya, karenamereka bukan orang yang pantas mendapatkan itu. Karena Allah mengetahui *lut}{f* itu tidak akan bermanfaat baginya dan tidak memberi pengaruh. "Sesungguhnya orang-orang yang tidak mempercayai ayat-ayat Allah, Allah tidak akan memberinya petunjuk" (QS al-Nah}{16: 104), lalu bagaimana Allah memberi petunjuk kepada kaum yang telah kafir setelah mereka beriman?...¹⁷

Ibnu al-Munayyir mendebat konsep *lut}{f* al-Zamakhshari> yang dijadikannya sebagai sarana untuk menghindari pemahaman yang sama dengan pemahaman atau akidah Ahlussunnah. Pada kitab *al-Ins}{a}>f* yang terletak di bagian bawah tafsir *al-Kasysya}>f*, Ibnu al-Munayyir berkata:

...bagaimana dia ragu- ragu padahal kebenaran telah terang benderang. Seperti yang anda lihat, ayat ini sesuai dengan akidah Ahlussunnah bahwa Allah menghendaki menyesatkan orang-orang yang sesat, dan Allah tidak menghendaki untuk membersihkan hatinya dari kotoran kesesatan dan noda kekufuran. Tidak sesuai dengan apa yang diakui oleh Mu'tazilah bahwa Allah tidak menghendaki kesesatan seseorang, tidak juga menghendaki keimanan seseorang dan tidak menghendaki untuk membersihkan hati seseorang. Terjadinya kesesatan dari seseorang bertentangan dengan kehendak-Nya, dan bersihnya hati orang kafir adalah kehendak-Nya tapi tidak terjadi. Maka cukuplah bagi al-Zamakhshari>dengan ayat ini dan ayat semacamnya, seandainya Allah menginginkan untuk menyucikan hatinya dari kotoran bid'ah. "Maka

¹⁶ Al-Zamakhshari>, *Tafsi}{r al-Kasysya}>f*, jilid I, h. 334

¹⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi}{r al-Kasysya}>f*, jilid I, h. 621.

apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci? (QS Muh}ammad/47: 24). Alangkah menjijikkannya pengalihan makna yang dilakukan al -Zamakhsyari> terhadap ayat ini. Perkataannya “Mereka itu adalah orang-orang yang sudah tidak dikehendaki Allah untuk diberikan *lut}f* (kemampuan memilih yang baik. Karena Allah mengetahui *lut}f* itu tidak akan bermanfaat baginya dan tidak memberi pengaruh. Maha Tinggi Allah terhadap apa yang dikatakan orang-orang zalim. Jika *lut}f*-Nya Allah tidak bermanfaat dan tidak memberi pengaruh, lalu *lut}f* dari siapa lagi yang akan memberi manfaat dan kehendak siapa yang akan memberi pengaruh? Padahal tidak adalagi tempat orang beriman menggantungkan harapan kecuali kepada Allah...”¹⁸

Di tafsir QS al-An’a>m/6: 39:



Terjemahnya:

...Barangsiapa dikehendaki Allah (dalam kesesatan), niscaya disesatkannya. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah (untuk diberi petunjuk), niscaya Dia menjadikannya berada di atas jalan yang lurus.¹⁹

Al-Zamakhsyari berkata bahwa barangsiapa yang dikehendaki menjadi sesat, maka Allah akan menelantarkannya dan membiarkannya dalam kesesatan. Allah tidak memberinya *lut}f* karena ia tidak termasuk orang yang pantas diberikan *lut}f*. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah untuk diberi petunjuk, maka Allah akan menjadikannya berada di atas jalan yang lurus. Yaitu dengan memberinya *lut}f* karena *lut}f* itu akan bermanfaat baginya.²⁰

Terlihat dengan jelas bagaimana upaya al-Zamakhsyari> menggunakan kelihaiannya mengolah kata, untuk menjadikan pengertian ayat sejalan dengan paham golongan Mu'tazilah. Padahal, ayat-ayat di atas secara gamblang memberikan pemahaman bahwa Allah swt. menghendaki segala sesuatu. Di tangan Allah-lah segala sesuatu tertahan. Jika Allah menghendaki seseorang itu mendapat petunjuk,

¹⁸ Lihat di bagian bawah, Al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 621.

¹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 177.

²⁰ Lihat al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid II, h. 21.

maka Allah akan memberinya petunjuk. Demikian pula sebaliknya, jika Allah menghendaki seseorang tetap dalam kesesatan, maka tidak seorangpun yang mampu menyelamatkannya dari kesesatan. Hal ini tidaklah mengherankan, sebab latar belakang al-Zamakhshari> yang cenderung kepada aliran Mu'tazilah. Demikian pula bahwa audiens penyampaian tafsir-tafsir al-Zamakhshari sebelum ia bukukan adalah berasal dari penganut aliran ini.

3. Kemampuan Akal Mengetahui Kebaikan dan Keburukan

Pandangan al-Zamakhshari> sejalan dengan sikap Mu'tazilah yang mempercayai dan memberi akal porsi utama untuk menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Kemampuan akal menurutnya, harus didahulukan sebelum menerima tekstualitas al-Qur'an dan al-hadis (*al-sama'i>*), karena keduanya hanya berfungsi sebagai penggugah akal yang suatu saat bisa lupa. Akal dalam penilaian Mu'tazilah harus didahulukan dari pada *sunnah*, *ijma'*, dan *qiya>s*. Akal menurut aliran ini merupakan alat penafsir dan sarana utama dalam memahami dan menjelaskan ayat al-Qur'an. Akal berperan sebagai alat pengungkap permasalahan duniawi dan masalah keagamaan. Golongan Mu'tazilah dalam ulasan tafsirnya tidak cukup menyimpulkan makna lahir (tekstual) dari setiap ayat al-Qur'an, tetapi hermeneutika (takwil) perlu dipergunakan. Akal harus dapat menyingkap makna teks ayat al-Qur'an yang uraiannya lebih dalam. Ia berkata bahwa yang dimaksud dengan konsep '*tadabbur*' terhadap ayat-ayat al-Quran adalah menyusun pemikiran yang sanggup mendatangkan pengetahuan (*ma'rifat*) yang dikelola dari lahir ayat, melalui takwil yang *shahih* dan menyusun makna yang baik. Atas dasar itu, ia bersikap rasional dalam menghadapi teks al-Quran dan menjabarkannya ke dalam bentuk dialog yang menggambarkan kedalaman analisa, yang diangkat dari pemikiran yang sangat tinggi.

Ada dua ayat di dalam al-Qur'an yang secara lahiriah dipahami bahwa penentuan sesuatu yang baik dan buruk adalah syariat, lewat informasi al-Qur'an dan sunnah. Kedua ayat tersebut adalah; QS al-Nisa>>/4:165:

وَمَا يَكْفُرُ لَكُمْ وَيُنَادِيكُمْ أَنْ أَتَوْا بِقُرْآنٍ مِّنْ دُونِ مَا يَأْتِيكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَقَدْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تُحَدِّثُونَ كَذِبًا فِي الْبَاطِنِ هُمْ يُسْمِعُونَ وَلَهُ الْمَقْدُورُ ۖ إِنَّهُمْ مُّخِلُونَ ۚ

²²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 386.

kaum Mu'tazilah ('*ulama>' ahl al-'adl wa al-tauh>i>d*), di samping menyampaikan apa yang dibebankan kepada mereka mengenai rincian ajaran agama, menjelaskan permasalahan taklif (pembebanan hukum), mengajarkan syariat. Sehingga mereka diutus untuk menghilangkan alasan yang bisa timbul, dan untuk menyempurnakan kemestian hujjah (alasan) yang mereka harus gunakan, agar mereka tidak bertanya nantinya: "Mengapa tidak diutus kepada kami Rasul yang mengingatkan kami ketika kami lupa, serta menyadarkan kami terhadap apa yang harus kami perhatikan."²³

Ketika menafsirkan ayat kedua, al-Zamakhshari> bersikap sama dengan sikapnya terhadap ayat pertama. Ia melakukannya dalam bentuk dialog, (أَفِنَ قُلُوتَ):

Alasan atau hujjah sudah ada pada mereka sebelum diutusnya rasul, sebab mereka telah memiliki hujjah akal. Akal mengantarkan mereka mengetahui Allah. Mereka melupakan untuk mendayagunakan akal untuk sampai kepada adanya Tuhan, padahal mereka memiliki kemampuan itu. Karena itu mereka layak mendapatkan siksaan disebabkan tidak menggunakan akal mereka. Kekafiran mereka bukan karena mereka melalaikan syariat, yang untuk sampai kepadanya harus berdasarkan petunjuk Allah. Sedangkan mengamalkan syariat itu tidak dianggap sah sebelum mereka beriman. Maka

ia menjawabnya, (قُلُوتَ), pengutusan rasul sudah termasuk peringatan untuk melakukan penelitian atau mendayagunakan akal serta untuk membangunkan mereka dari posisi lalai. Pengutusan rasul dengan tugas tersebut menghindarkan manusia dari alasan bahwa mereka lupa atau lalai. Andai saja diutus kepada kami seorang rasul yang mengingatkan kami untuk mendayagunakan akal.²⁴

²³Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 579.

²⁴Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 628.

Akal mereka tempatkan sebagai sumber utama untuk mengetahui Tuhan. Dengan demikian, al-Zamakhshari> menafikan adanya siksaan sebelum diutusnya Rasul. Sama seperti yang diperpegangi oleh Ahlussunnah. Yang berbeda hanyalah pada illat yang menghendaki adanya siksaan.

4. Sihir

Seperti halnya pandangan kaum Mu'tazilah, al-Zamakhshari> juga menolak eksistensi sihir. Sihir itu tidak ada dan tidak memberi pengaruh secara fisik dan psikis.²⁵ Ini bisa dilihat ketika ia memberi penafsiran atas QS al-Falaq/113. Kata "*al-naffa>s la>f*" menurutnya adalah perempuan-perempuan dan kelompok perempuan yang mengikat buhul-buhul tali kemudian menghembuskan tiupan ke buhul-buhul tali tersebut. Mereka membaca mantra-mantra, tapi itu tidak memberi pengaruh apa-apa (*la> ta's li>ra li z la>lika*), kecuali jika memakan, meminum atau mencium secara langsung sesuatu yang merusak.²⁶

Pada dasarnya, al-Mu'tazilah berpandangan bahwa sihir tidak membawa pengaruh dan hanya merupakan tipuan mata. Dasarnya adalah, QS al-A'ra>f/7: 116:

Terjemahnya:

Dia (Musa) menjawab: "Lemparkanlah (lebih dahulu)!" Maka setelah mereka melemparkan, mereka menyihir mata orang banyak dan menjadikan orang


²⁵Mazhab Mu'tazilah tidak mempercayai adanya sihir serta adanya pengaruh yang ditimbulkan sihir kepada manusia. Seperti yang disampaikan oleh al-Syaikh Muh}ammad 'Ulya>n dalam mengomentari (*h a>syiah*) *tafsir al-Kasysya>f*. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid IV, h. 816.

²⁶Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d Ibnu 'UmarAl-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq Gawa>mid} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*, jilid IV (Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 816.


banyak itu takut, karena mereka memperlihatkan sihir yang hebat (menakjubkan).²⁷

Al-Zamakhshari> memberi penjelasan andai saja ada yang bertanya mengapa diperintahkan berlindung (*al-isti'ā'ah*) dari kejahatan perempuan-perempuan penyihir itu? Ia memberikan tiga kemungkinan jawaban. Pertama; Berlindung dari perbuatan mereka yang membuat sihir padahal itu adalah dosa. Kedua; Berlindung dari fitnah mereka kepada manusia melalui sihir mereka. Ketiga; Berlindung dari apa yang ditimpakan Allah karenanya dari kejelekan yang timbul akibat hembusan mereka pada buhul-buhul tali. Ia juga memberi kemungkinan yang dimaksud berlindung kepada perempuan-perempuan yang melakukan sihir itu adalah perempuan-perempuan yang melakukan tipu daya (*kayd*). Seperti yang dilakukan perempuan-perempuan kepada Nabi Yusuf.²⁸

Bila Mu'tazilah menafikan hakikat sihir dan adanya pengaruh yang ditimbulkannya, Ahlussunnah menganggap sihir itu memang ada, berdasarkan informasi al-Qur'an, seperti pada QS al-A'raf/7: 116 di atas. Bila itu dijadikan dalil oleh al-Zamakhshari> tentang tidak adanya sihir, dan bahwa sihir itu hanya tipuan mata. Tapi menurut Ahlussunnah, potongan ayat terakhir malah menunjukkan bahwa



 ٭#30' = n{Â–□*}

sihir itu memang benar-benar ada,“  yang artinya “mereka benar-benar memperlihatkan sihir yang hebat”. Demikian pula QS al-Baqarah/2: 102, yang menunjukkan bahwa sihir itu memang ada, dengan pengaruhnya sebagai media yang dapat menghancurkan rumah tangga, menciptakan permusuhan dan kebencian di antara suami-isteri. Di ayat ini juga disebutkan bahwa sihir itu menimbulkan

²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 220.

²⁸ Lihat Al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, jilid IV, h. 817.

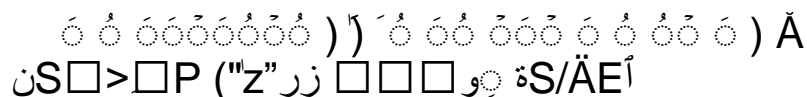
kemudharatan atau efek negatif, walaupun sesungguhnya kemudharatan yang ditimbulkan oleh sihir itu tergantung kepada kehendak Allah.²⁹

Lagi pula menurut kami, pemahaman lahiriah pada QS al-Falaq/113: 4 sangat jelas. Ketika Allah swt. memerintahkan kita untuk berlindung dari kejahatan perempuan-perempuan penyihir, menunjukkan bahwa hakikat sihir itu betul ada dan dapat memberikan pengaruh negatif.

5. Analisa Apakah al-Zamakhshari> Seorang Mu'tazilah

al-Zamakhshari> selalu menegaskan bahwa dirinya seorang Mu'tazilah dengan mengikutkan nama al-Mu'tazili> (Pengikut Mu'tazilah) di belakang namanya. Seperti telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya. Meskipun demikian, bukan berarti di dalam permasalahan teologis, seluruh pandangan al-Zamakhshari> sejalan dengan prinsip golongan Mu'tazilah. Ada beberapa hal yang bila diperhatikan malah menggambarkan pendapat yang bertentangan. Sebutlah yang paling prinsipil adalah prinsip *al-manzilah bayna al-manzilatayn*. Secara aplikatif tidak ditemukan penerapan prinsip ini di dalam al-Kasysya>f. Al-Zamakhshari> hanya berbicara pada tataran eksistensi *fa>siq* dan dosa antara besar (*al-kaba>ir*) dan dosa kecil (*al-s}aga>ir*).

Ayat yang dianggapnya sebagai justifikasi eksistensi *fa>siq* adalah QS al-Baqarah/2: 3:



Terjemahnya:

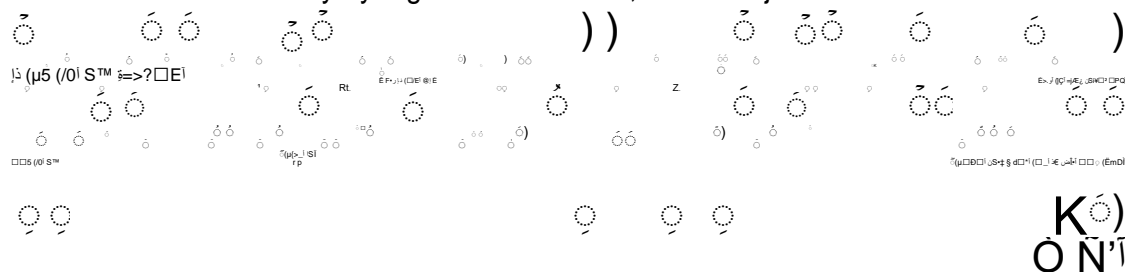
(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, melaksanakan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka.³⁰

²⁹Lihat Juhaya S. Praja, *Tafsir Hikmah Seputar Ibadah, Muamalah, Jin dan Manusia* (Cet. I; Bandung: Rosda Karya, 2000), h.233-239.

³⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 2.

Menurut al-Zamakhshari ketika membahas ayat ini, bahwa keimanan yang sah adalah mempercayai Tuhan dengan mengucapkan dengan lisan, dan membenarkannya melalui amal. Maka barangsiapa yang keyakinannya rusak meskipun sudah bersyahadat dan melakukan amal maka ia disebut *muna>fiq*. Jika syahadatnya yang rusak maka ia disebut *ka>fir*. Dan jika yang amalnya yang rusak maka ia disebut *fa>siq*.³¹

Adapun ayat yang dianggap menjelaskan perbedaan antara dosa besar dan dosa kecil serta konsekuensinya yang berbeda adalah, QS al-Najm/53: 32:



Terjemahnya:

(Yaitu) mereka yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, kecuali kesalahan-kesalahan kecil. Sungguh Tuhanmu Maha luas ampunan-Nya...³²

Dosa (*isl*m) adalah genus yang mencakup dosa besar (*al-kaba>ir*) dan dosa kecil (*al-s>aga>ir*). Dosa besar adalah dosa yang konsekuensi balasannya berupa siksaan akhirat hilang dengan cara bertobat. Atau bisa juga diartikan sebagai dosa yang besar balasan siksaannya. Adapun *fawa>h>isy* adalah bentuk dosa besar yang keji. Adapun *al-lamam*, adalah dosa-dosa kecil. Al-Zamakhshari> menyebutkan sebuah riwayat dari Abu> Sa'i>d al-Khudri> bahwa yang dimaksud *al-lamam* adalah dosa yang timbul dari

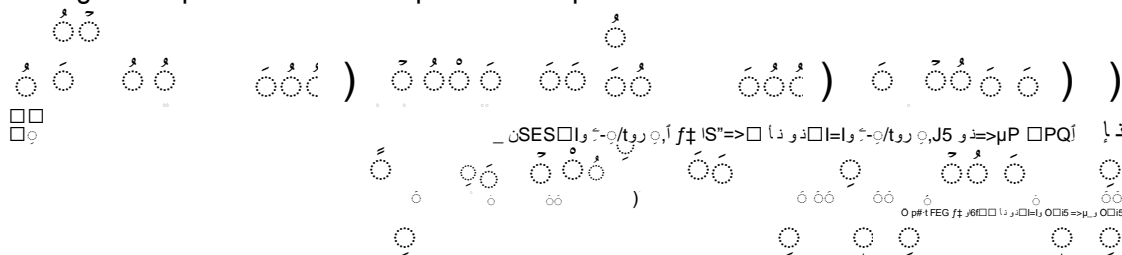
³¹Lihat Al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, jilid I, h. 48.

³²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 2.

pandangan, elusan dan kecupan, ataupun dosa-dosa yang tidak disebutkan hukuman dan siksaannya oleh Allah swt.³³

Menurut al-Zamakhsyari>, ada tingkatan pada dosa besar, yaitu ada dosa besar yang bila dilakukan akan mengantarkan ke posis kafir, seperti menyerupakan Allah dengan makhluk dan menyandarkan kepada Allah kezaliman. Ada pula dosa besar yang tingkatannya lebih di bawah. Pelakunya tidak kafir tapi disebut *fa>siq*. Karena itu *fa>siq* adalah posisi antara iman dan kufur.³⁴ Dengan demikian telah tersaji wadah atau pada tataran konsep untuk melihat adanya argumentasi nash mengenai posisi di antara posisi iman dan kufur *al-manzilah bayna al-manzilatayn*.

Akan tetapi pada aplikasinya, al-Zamakhsyari> malah menyimpang dan menegasikan posisi tersebut. Seperti terlihat pada QS al-Nisa>>'/5: 150:



Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul- rasul-Nya, dengan mengatakan: “Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami mengingkari sebahagian (yang lain)”, serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir).³⁵

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhsyari>menyalahkan orang-orang yang mencari jalan di antara keimanan dan kekafiran. Sebab tidak ada jalan di antara keduanya. Yang ada hanyalah keimanan atau kekafiran.³⁶ Jika diperhatikan, tafsiran

³³ Lihat al-Zamakhsyari>, *al-Kasysya>f*, jilid IV, h. 414.

³⁴ Lihat Ahmad Muhammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhsyari>* (Cet. II; Mis}>r: Al-Hay'ah al-Mis}>riyy>ah al-'A>mmah li al-Kita>b, t.th.), h. 160.

³⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 134.

³⁶Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, jilid I, h. 570.

ini sama secara tegas menegaskan *al-manzilah bayn al-manzilatayn*. Sementara terkait konsep siksa kubur, terlihat bahwa pandangan-pandangan al-Zamakhshari> terkait konsep ini juga berseberangan dengan pandangan dan prinsip golongan Mu'tazilah. Dengan melakukan pendekatan tafsir *mawd'u>'i>* dapat digambarkan sebagai berikut:

Ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang berbicara masalah siksa kubur antara lain; QS al-Mu'min/40: 46, QS al-Taubah/9: 101, QS al-Isra>' /17: 75, QS Nu>h/71: 25, QS al-Sajdah/32: 21, QS al-An'a>m/6: 93), dan QS Ibra>hi>m/14: 27.³⁷

a. Pada surah Surah G}a>fir/40: 46

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ سَاحِرٍ غَدِقَةٍ

Terjemahnya:

Kepada mereka diperlihatkan neraka, pada pagi dan petang dan pada hari terjadinya kiamat. (Lalu kepada malaikat diperintahkan), "Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras!"³⁸

Al-Zamakhshari> menafsirkan kalimat '*guduwwan wa 'asyiyyan*' dengan ungkapan berikut ini:

وَبَذَعُوا بِالنَّارِ، بِأَمِيفُونَ لَكَ اللهُ مَا لَعَا بِجَالِهِمْ، أَمَّا فَإِنَّ أَبْذَعُوا وَبَجَسَ ذِ
مَهْذَعٌ. وَيُجْزَوْنَ أَذْكَ أَوْ دَغَايَشَعُونَ عَقْرَابَةً مَاوَدَلًا³⁹. فِي نِيْذِهِ تَقُولَ إِن
رَخَا نَمَبْ أَدْعَلَا سَفْنِيَا

³⁷Penelusuran ayat-ayat terkait dilakukan dengan mencari kata padanan al-'az'la>b dan al-qabr di dalam ayat-ayat al-Qur'an melalui Kitab al-Mu'jam al-Mufahras. Kata 'az'la>b mengalami perulangan sebanyak 264 kali. Sedangkan kata al-qabr dan derivasinya mengalami perulangan sebanyak 9 kali. Dari temuan ini hanya sedikit yang konteksnya terkait dengan siksa kubur. Lihat Muh}ammad Fu'a>d 'Abd al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m* (Kairo: Da>r al-H}adi>s, 2001), h. 554 dan 639.

³⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 678.

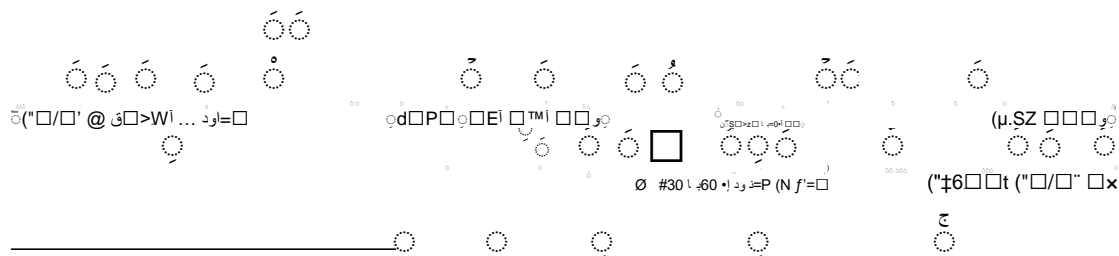
³⁹ Al-Zamakhshary, *al-Kasysya>f*, jilid IV, h. 166.

“Pada dua waktu ini, mereka disiksa di neraka, selain dua waktu itu Allah yang lebih tahu keadaan mereka, boleh jadi diberi siksaan yang lain atau dihilangkan (nyawanya). Dan kata ‘*guduwwan wa ‘asyiyyan*’ merupakan ungkapan yang menunjukkan tentang kelanggengan (ditampakkannya neraka pada pagi (*guduww*) dan petang (‘*asyiyy*’).”

Pernyataan Al-Zamakhshari> di akhir penafsirannya, sangat menarik untuk dicermati: (لَدَتْسِيُو هَذَيْلًا يَلْعَتَابُ بِأَذْعَقَلًا) yang berarti bahwa ayat ini merupakan dalil tentang adanya siksa kubur.⁴⁰

Pernyataan ini tentu saja dapat menjelaskan sikap al-Zamakhshari> mengenai kebenaran adanya siksa kubur. Hal yang tentu saja berbeda dengan paham yang dianut golongan Mu’tazilah, yang tidak mengakui adanya siksa dan nikmat di dalam kubur. Terlihat pada konteks ayat, diceritakan mengenai nasib keluarga Fir’aun yang berencana melakukan makar jahat kepada orang beriman. Lalu Allah swt. menimpakan azab atau siksa kepada keluarga dan pengikut Fir’aun dengan siksa yang buruk, lalu ditampakkan kepada mereka neraka pada waktu pagi dan petang hari. Hal itu berlangsung terus-menerus hingga datangnya hari kiamat. Al-Qurtubi> menyatakan bahwa ayat ini menjadi dalil tentang eksistensi siksa kubur.⁴¹ Sedangkan Ibnu Kasir pada penafsiran ayat ini memberi penegasan tentang eksistensi siksa kubur dengan hadis-hadis terkait adanya siksa kubur sekaligus menyatakan ini sebagai dalil kuat bagi Ahlussunnah dalam persoalan ini.⁴²

b. Pada Surah al-Taubah/9: 101



⁴⁰ Al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, jilid IV, h. 166.

⁴¹ Lihat Abu> ‘Abdulla>h Muh}amad bin Ah}mad al-Ans}a>ri> al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi’ li Ah}ka<m al-Qur’a>n*, jilid VIII (Cet. V; Alexandria: Da>r Ibn Khaldun, 1996), h. 208.

⁴²Lihat 'Ima>d al-Di>n Abi> al-Fida> Isma>'il Ibn Kasi>r, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Az}i>m*, jilid XII (Cet. I; Kairo: Muassasah Qurt}u>bah, 2000), h.193.

Terjemahnya:

Di antara orang-orang Arab Badui yang (tinggal) di sekitarmu, ada orang-orang munafik; Dan di antara penduduk Madinah (ada juga orang-orang munafik). Mereka keterlaluhan dalam kemunafikannya. Engkau (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) kami mengetahui mereka. Nanti mereka akan kami siksa dua kali. Kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.⁴³

Al-Zamakhshari> menjelaskan maksud dari kata (*sanu'azl'libuhum marratain*) dengan mengemukakan beberapa pendapat. Di antaranya bahwa dua kali siksaan itu maksudnya adalah *al-qatl* (pembunuhan) dan '*az}a>b al-qabr* (siksa kubur). Pendapat lain menyebutkan *al-fad}i>h}ah* (terbuka aibnya) dan '*az}a>b al-qabr* (siksa kubur).⁴⁴ Al-Zamakhshari> menyertakan sebuah riwayat yang bersumber dari 'Abdulla>h ibn 'Abba>s. Ibn Abba>s menceritakan khutbah Jumat Rasulullah saw., saat itu Rasul mengusir mereka dari masjid. Pada bagian akhir hadis itu, Rasulullah bersabda:⁴⁵

انْهَفْ بِ اذْعَلَا ۖ وَلَا ، اَثْلَاوْنِي بِ اذْعَلَا بِر (هاور طلا برانی)

Artinya:

“Ini merupakan siksa pertama (yaitu ketika mereka diusir dari masjid), kemudian siksa kedua adalah siksa kubur.”

Dari penafsiran di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa al-Zamakhshari> juga tidak menafikan adanya siksa kubur. Hal ini terlihat dari sikapnya yang tidak memberikan sanggahan atau komentar apa pun terkait penafsiran ayat di atas, atau setidaknya melakukan takwil terhadap ayat tersebut agar sejalan dengan paham aliran Mu'tazilah, sebagaimana yang ia lakukan ketika menafsirkan ayat lain.

3) Surah al-Isra>'/17: 75

⁴³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 272.

⁴⁴Al-Zamakhshari>, *Al-Kasysya>f*, jilid 2, h. 295.

⁴⁵Hadis ini diriwayatkan oleh al-T{abra>ni> dalam *al-Mu'jam al-Ausat*. Riwayat ini juga diriwayatkan oleh al-T{abari> dan Ibn al-Mardawaih dari jalur al-Suddi> dari Abi> Ma>lik dari Ibn 'Abba>s. Seperti takhrij yang dilakukan oleh Ibn H{ajar pada *al-Ka>fi> al-Sya>f fi> Takhri>j Ah}a>di>s\ al-Kasysya>f*. Lihat al-Zamakhshari>, *Al-Kasysya>f*, jilid 2, h. 296.



Terjemahnya:

Jika demikian, tentu akan Kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat ganda di dunia ini dan berlipat ganda setelah mati, dan engkau (Muhammad) tidak akan mendapat seorang penolongpun terhadap Kami.⁴⁶

Dari penafsiran al-Zamakhshari> tentang ayat ini juga akan didapati bahwa al-Zamakhshari> cenderung kepada pendapat Sunni yang mengakui adanya siksa kubur. Al-Zamakhshari> menggunakan bentuk dialog dalam penafsirannya, ia mengatakan, “Jika kamu bertanya tentang hakikat makna ayat ini / *إِن فُلِّتَ*,” maka saya (al-Zamakhshari>) menjawab *فُلِّتَ*.“

Makna ayat ini adalah Allah akan memberikan siksaan yang berlipat ganda, yaitu siksaan kehidupan (akhirat) dan siksaan kematian. Karena, bentuk siksaan itu terdiri atas dua macam, yaitu siksaan kematian yakni siksa kubur, dan siksaan kehidupan di akhirat yaitu siksa neraka.”⁴⁷

Ayat di atas bercerita tentang bagaimana jika Nabi Muhammad saw. nyaris cenderung kepada usul-usul kaum musyrikin yang tentu bertolak belakang dengan ajaran Al-Qur'an. Kemudian dijelaskan, kalau terjadi demikian, maka Allah menimpakan *siksaan berlipat ganda*. Namun, hal itu tentu tidak akan terjadi karena Rasulullah saw. akan selalu terjaga dari hal-hal yang tercela.⁴⁸

Beberapa ‘penyimpangan’ dari prinsip Mu’tazilah ini menimbulkan pertanyaan mengenai ke-Mu’tazilah-an al-Zamakhshari>. Lagi pula telah ditegaskan oleh al-Qa>dji> ‘Abd al-Jabba>r bahwa orang yang layak disebut sebagai Mu’tazilah tulen adalah orang yang mampu merangkum kelima prinsip dasar atau ajaran pokok aliran ini, tanpa

⁴⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 395.

⁴⁷Al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, jilid II, h. 657.

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, jilid 7, hlm. 529.

terpisah di dalam bingkai pemikirannya.⁴⁹ Sehingga kemudian dapat disimpulkan bahwa al-Zamakhshari> adalah seorang mufassir yang dalam banyak pandangan teologinya mengikuti alur pikir golongan Mu'tazilah. Meskipun dalam banyak kesempatan, ia menyebut dirinya sebagai pengikut Mu'tazilah namun pada kenyataannya pemikirannya tidak secara utuh sejalan dengan Mu'tazilah. Kecenderungannya kepada Mu'tazilah dalam tafsir al-Kasysya>f ini, dapat dianggap sebagai sesuatu yang niscaya, melihat sejarah penyusunan tafsir ini. Tafsir ini awalnya adalah pengajian yang disampaikan al-Zamakhshari> kepada sekelompok orang yang bermazhab Mu'tazilah dan difasilitasi oleh Ibnu Wahha>s. Mereka meminta al-Zamakhshari menyingkapkan kepada mereka aspek-aspek makna al-Qur'an yang tersembunyi. Karena mereka merasa pandangan tafsir al-Zamakhshari> tersebut sangat menarik dan belum terungkap pada masa itu, mereka meminta al-Zamakhshari> mewujudkannya dalam bentuk sebuah kitab tafsir

B. Tafsir Masalah Fikih dan Ibadah

Al-Zamakhshari> mengikuti mazhab Hanafi dalam masalah fikih, sebagaimana yang dianut oleh sebagian besar penduduk Khawa>rizm. Al-Qurasyi> (775 H) memasukkan al-Zamakhshari> dalam *T{abaqah al-H{anafiyyah* (Kelompok ulama mazhab Hanafi).⁵⁰ Al-Zamakhshari> termasuk ahli fikih dan memiliki beberapa kitab yang membahas tentang fikih yaitu *Ru'us al-Masa>il*, yang membahas tentang

⁴⁹ Al-Syaikh Muh}ammad H{amzah, *Nasy'ah al-Firaq al-Islamiyyah* (Cet. I; Damaskus: Da>r Qutaibah, 2005), h. 129

⁵⁰ Lihat Muh}y al-Di>n Abu> Muh}ammad 'Abd al-Qa>dir bin Muh}ammad al-Qurasyi>, *al-Jawa>hir al-Mud}iyyah fi> T{abaqa>t al-H{anafiyyah*, juz III (Cet. II; Kairo: Hajar li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr, 1993), h. 447-448.

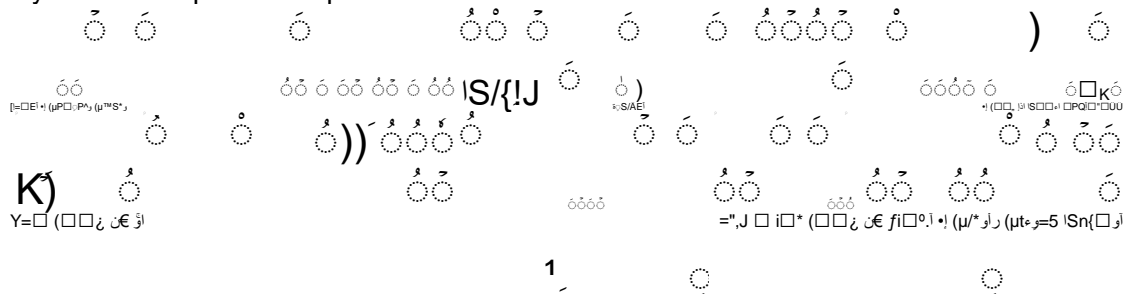
perbandingan mazhab Hanafi dan Syafi'i pada permasalahan fikih, serta *Mu'jam H{udu>d*.

Dalam permasalahan fikih akan kita temui sosok al-Zamakhshari> yang berbeda dari al-Zamakhshari> ketika membahas ayat-ayat yang bernuansa teologis. Al-Zamakhshari> yang mengaku sangat membanggakan mazhab fikihnya, pada permasalahan fikih bersikap toleran kepada mazhab lain. Sehingga pada beberapa kesempatan ia menyebutkan pandangan mazhab lain dan menganggapnya lebih tepat pada sebuah persoalan dibanding mazhabnya. Hal yang sangat berbeda pada permasalahan teologis. Selain tidak mengakui pandangan lawan, terkadang adu argumentasinya disertai dengan kata atau ungkapan yang tidak pantas ditujukan kepada sesama muslim.⁵¹

Pandangan-pandangannya tentang permasalahan fikih dapat dilihat sebagai berikut:

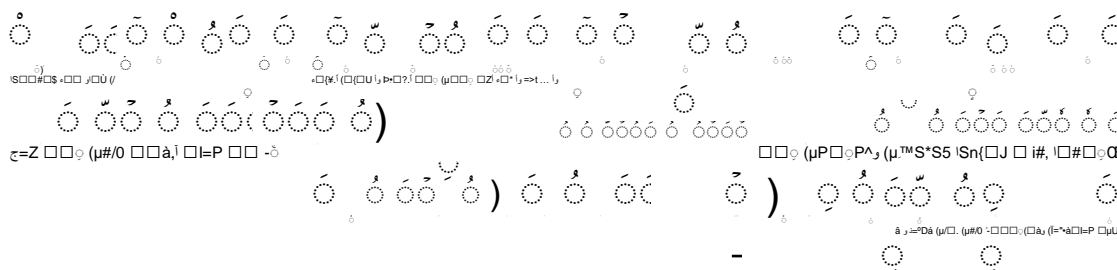
1. Taha>rah

Persoalan *taha>rah* pada umumnya menjadi pembahasan pertama pada buku fikih. Persoalan *taha>rah* biasanya membahas tentang air, najis, *istinja>* (cara membersihkan najis), wudhu dan tayammum. Pembahasan tentang wudhu dan tayammum dapat dilihat pada QS al-Ma>idah/5: 6:



⁵¹ Lihat misalnya pada tafsir QS A<li 'Imra>n/3: 19, setelah menyatakan bahwa yang dimaksud Islam sebagai agama yang diakui Allah adalah keadilan dan tauhid, ia menyatakan bahwa golongan yang menyerupakan Tuhan seperti makhluk atau yang akan membawa kepada penyerupaan seperti *ru'yatulla>h* (Allah dapat dilihat oleh orang mukmin di akhirat) dan

orang yang menganut paham jabariah, tidak termasuk ke dalam golongan orang Islam. Lihat al-Zamakhshari>, *al-Kasysya>f*, jilid I, h. 339-340.



Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki. Jika kamu junub maka mandilah. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, maka jika kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur.⁵²

Al-Zamakhshari> melontarkan pertanyaan, apakah wudhu itu wajib bagi semua orang yang hendak melaksanakan salat, apakah sedang berhadass atau tidak? Jawabannya, jika hukumnya wajib, berarti yang ditujukan ayat ini (*khit* $a > b$) adalah khusus bagi orang yang sedang berhadass saja. Ada beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa Rasulullah bersama para sahabat berwudhu setiap hendak melaksanakan salat. Bila hukumnya sunnat, berarti yang menjadi *mukha > t* ab pada perintah ayat ini adalah orang yang berhadass dan tidak berhadass. Menurut al-Zamakhshari>, hal ini tidak memungkinkan, sebab akan membingungkan bila sebuah kalimat mengandung dua arah makna sekaligus.⁵³

Pada persoalan batas cucian untuk tangan (إلى المرفع), ia melontarkan pertanyaan, apakah siku masuk bagian yang harus dicuci atau tidak. Ia mengungkapkan dua pendapat yang berbeda dengan dalil masing-masing. Bagi yang menganggap siku tidak termasuk bagian yang harus dicuci, mengambil dalil QS al-

⁵²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 144.

⁵³Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 597-598.

Baqarah/2: 280: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَأْسِ), di mana batas puasa berakhir adalah sebelum malam. Andai sesudah kata "إِلَى الْكَأْسِ" masuk ke dalam hukum, berarti wajib melanjutkan

puasa hingga malam. Adapun yang menganggap siku masuk bagian yang harus dicuci mengambil dalil QS al-Isra>'/17: 1: (الْحَرَامُ مَا إِلَّا الْوُجُوهُ وَالْيَدَانِ وَالْأَرْجُلُ إِلَى الْكَأْسِ)

(نَمِ الْوُجُوهُ وَالْيَدَانِ وَالْأَرْجُلُ إِلَى الْكَأْسِ). Siku masuk ke dalam bagian yang harus dicuci, sebab

perjalanan *isra>*'nya Rasulullah mencakup masuknya Rasulullah saw. ke Masjid Aqsa. Pada permasalahan ini, al-Zamakhshari> tidak menentukan pilihan. Ia mengajak pembaca untuk memilih, dengan menyodorkan kesimpulannya. Bagi yang mengutamakan kehati-hatian, sikutermasuk dalam bagian anggota wudhu yang harus dicuci. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas ulama. Sedangkan bagi yang telah yakin, maka tidak memasukkan siku sebagai bagian yang harus dicuci.⁵⁴

Al-Zamakhshari> membagi anggota wudhu ke dalam dua bagian antara yang dicuci dan dibasuh. Tiga bagian dicuci yaitu tangan, wajah dan kaki. Sedangkan satu bagian yang hanya dibasuh yaitu kepala. Ia menyampaikan perbedaan cara membaca

"أَوْ رُجُلَكَ" antara huruf *la>*nya dibaca baris bawah (*kasrah*) dan baris atas

(*fath}ah*). Bila dibaca *fath}ah* berarti kaki termasuk bagian wudhu yang dicuci, mengikut pada tangan dan wajah. Jika ada yang bertanya mengapa ada yang membacanya dengan *kasrah* dan memasukkannya ke dalam bagian yang dibasuh? Ia menjawab, bahwa kaki itu dicuci dengan cara menuangkan air kepadanya sehingga ada kemungkinan penggunaan air secara boros. Sedangkan boros itu adalah perbuatan terlarang. Karena

itu, kaki

رَأْجُلَكَ

"و"

و

dibaca *kasrah*, diikutkan bacaannya ke kepala "

"

"yang

رَبِوَعَكَ

و



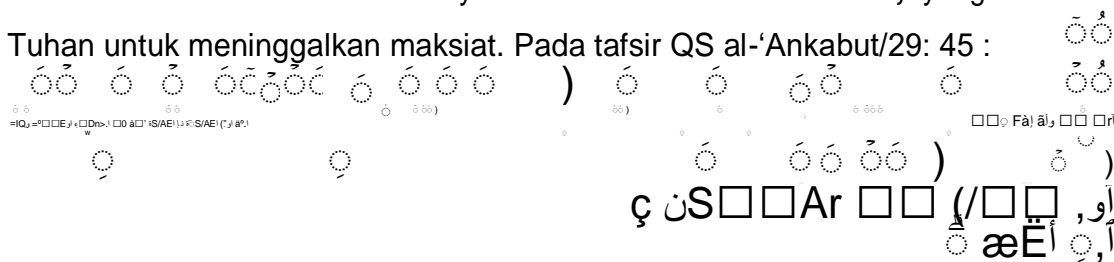
⁵⁴ Al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid I, h. 598.

dibasuh, bukan mengikuti caranya, akan tetapi dimaksudkan untuk mengingatkan kita untuk berhemat ketika menuangkan air ke kaki.⁵⁵

Di bagian akhir penjelasan ayat tentang *taha>rah* ini, al-Zamakhshari> mengungkapkan rahasia perintah berwudhu dan bertayammum yaitu Allah menginginkan kita menjadi orang yang bersih dan menyempurnakan nikmatnya kepada kita semua. Kebersihan adalah sesuatu yang mutlak diwujudkan dalam kehidupan dalam kondisi apapun, sehingga ketika berhalangan, ada alternatif (*rukhs}ah*) yang diberikan yaitu dengan cara tayammum. Andai saja kebersihan bukan sesuatu yang penting dalam kehidupan, maka orang yang berhalangan atau tidak bisa berwudhu akan dibiarkan dengan keadaannya, tanpa ada alternatif lain.⁵⁶ Terlihat di sini bagaimana al-Zamakhshari> menggunakan kapasitasnya di bidang *bala>gah* dengan baik. Pandangan-pandangannya lebih independen dan tidak kaku. Barangkali karena pembahasannya adalah persoalan fikih lebih membuatnya tidak perlu menjaga kesesuaian dengan pandangan audiens, yang berasal dari golongan Mu'tazilah.

2. Salat

Salat menurut al-Zamakhshari> adalah salah satu bentuk *lut}f* yang diberikan Tuhan untuk meninggalkan maksiat. Pada tafsir QS al-'Ankabut/29: 45 :



Terjemahnya:

Bacalah Kitab (Al Quran) yang telah diwahyukan kepadamu (Muhammad), dan laksanakanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan

⁵⁵ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 598-599.

⁵⁶ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 599-560.

mungkar. Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.⁵⁷

Menurut al-Zamakhshari>, salat yang benar dan pantas mendapatkan balasan pahala dari Allah adalah salat yang menjadi sarana melakukan taubat nasuha dan menjadikan yang bersangkutan sebagai pribadi yang bertakwa. Sebab Allah berfirman pada QS al-Ma'idah/5: 27 hanya amalan orang bertakwa saja yang diterima Allah swt. Ada beberapa riwayat yang ia sebutkan untuk menguatkan pandangannya mengenai salat. Salat yang mampu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar menurut riwayat H{a>tim, adalah salat yang dilakukan antara ketakutan dan harapan. Salat yang dibawa hingga keluar setelah selesai salat hingga tidak disia-siakan. Gambaran pelaksanaannya yaitu kaki seakan-akan berjalan di atas titian shiratal mustaqim. Surga bagaikan berada di sebelah kanan, dan neraka ada di sebelah kiri. Malaikat maut berada di atas kepala. Diriwayatkan pula dari Ibnu 'Abba>s r.a., ia berkata: Barangsiapa yang salatnya tidak membuatnya tercegah dari perbuatan keji dan mungkar, salatnya itu hanya membuatnya semakin jauh dari Allah swt.⁵⁸

Salat adalah sebuah media yang membuat orang akan jauh dari perbuatan keji dan mungkar. Menurutny, bila dibandingkan, orang yang melakukan salat secara rutin akan lebih jauh dari perbuatan keji dan mungkar dibanding orang yang tidak salat. Argumentasinya ini ia kuatkan dengan menyebutkan beberapa hadis antara lain:

وَوَلَسَ مَ . اِنْ اِذَا اَنْلَفَ يَنْ لَصَدِّقِي بِ نَلَا . اِهْ رَا . يَوْمَ سَدِّ رَقِيْ بَلَا . اِنْ لِيْ قُقُل " اِنْ
وَبَا يَلَعِي)⁵⁹ اَذَا اَهُ قِيْلَ لِيْ رُسُوْلَ اللّٰهِ لَصَدِّقِي اللّٰهِ لَعَزِيْ ه
تَلَصَّهْ لِيْ تَرَدَّهْ عِي " (داور أحمد و قاحس و نبا نابد و رازبلا

⁵⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 566.

⁵⁸ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 441.

⁵⁹ Hadis ini diriwayatkan dari jalur 'I<sa> bin Yu>nus dari Waqi' dan Muja>hid dari al-A'masy dari Abi> S{a>lih} dari Abu> Hurairah. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 441.

Artinya:

Rasulullah saw. ditanya bahwa ada seseorang yang di siang hari ia salat namun di malam hari ia mencuri. Rasulullah bersabda: "Sungguh salatnya akan membuatnya berhenti (mencuri)." (HR Ah}mad, Ish}a>q, Ibnu H{ibba>n, al-Bazza>r dan Abu> Ya'la>).

Al-Zamakhshari> menggunakan alur pikir struktural ketika melihat bahwa salat adalah media untuk mewujudkan kepribadian yang baik. Bila dilaksanakan secara rutin, dengan menyempurnakan rukun, syarat dan kekhusyukannya, salat akan memproses seseorang sehingga dengan sendirinya akan tercegah untuk melakukan perbuatan yang dilarang. Salat yang sempurna akan terlihat pada hasilnya yang termanifestasikan pada sikap dan perbuatan.

Pada bagian lain dalam tafsirnya, ia juga menegaskan bahwa nilai salat yang begitu agung dapat terlihat ketika ungkapan perintah pelaksanaannya menggunakan lafadz "قَائِمًا". *Iqa>mah* berarti menuntaskan semua rukunnya, menjaga jangan sampai terjadi penyimpangan pada bentuk fardhu dan sunnatnya serta tatacara pelaksanaannya. *Iqa>mah* juga mengandung arti adanya konsekuensi pelaksanaan yang berkelanjutan dan tidak terputus. Seperti yang terdapat dalam al-Qur'an surah al-Ma'a>rij/70: 23 dan surah al-Mu'minu>n/23: 9.

Tampak sekali dari uraian-uraian di atas, al-Zamakhshari>di dalam mengkaji ayat-ayat di atas, menggunakan teknik interpretasi intertekstualitas. Argumentasinya dalam penjelasan ayat ia kuatkan argumentasi pandangan tafsirnya dengan menyebut ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi saw.

3. Haji.

Haji adalah bagian dari rukun Islam. Pembahasannya di dalam kitab fikih sangat terinci. Di dalam al-Kasysya>f juga dapat ditemui beberapa penjelasan. Pada

tafsir QS al-Baqarah/2: 196 :



Terjemahnya:

...apabila kamu dalam keadaan aman , maka barangsiapa yang mengerjakan 'umrah sebelum haji, dia (wajib menyembelih)hadyu yang mudah didapat. Tetapi jika ia tidak mendapatkannya, maka dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (musim) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itulah seluruhnya sepuluh (hari). Demikian itu, bagi orang-orang yang keluarganya tidak ada (tingal) di sekitar Masjidil Haram. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah

sangat keras hukuman-Nya.⁶⁰

Al-Zamakhshari menjelaskan *al-hadyu* pada ayat ini:

Menurut mazhab Hanafi , *hadyu* adalah binatang yang disembelih karena melaksanakan haji *tamattu'*, disembelih pada hari *nahar* atau 10 Zulhijjah, dan dagingnya dapat dimakan oleh yang bersangkutan. Sedangkan menurut mazhab

Syafi'i, *hadyu* adalah binatang yang disembelih karena melakukan pelanggaran haji, dapat disembelih kapan saja setelah niat haji, dan dagingnya tidak boleh dimakan oleh yang bersangkutan. Jika tidak mampu menyembelih *hadyu*, dapat diganti dengan berpuasa selama 10 hari; tiga hari pada saat haji dan tujuh hari sisanya dilaksanakan setelah pelaksanaan haji selesai. Mengenai waktu pelaksanaannya, menurut mazhab Hanafi, 3 hari dilaksanakan antara pelaksanaan ihram umrah dan ihram haji, menurut pendapat paling masyhur.

⁶⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 38.

Yang paling afdal adalah sehari pada hari tarwiah/8 Zulhijjah, sehari pada hari arafah dan sehari sebelum hari tarwiah. Jika melewati waktu itu, dendanya harus dengan menyembelih hadyu. Sedangkan menurut mazhab Syafi'i, waktu pelaksanaannya adalah setelah berniat ihram haji sesuai dengan yang dipahami

dari ayat (الْأَقْبَرُ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّ اللَّهَ لَشَهِيدٌ بِمَا تَعْمَلُونَ).⁶¹

Di samping pendekatan fikih ia juga menggunakan pendekatan bahasa ketika

melihat tempat kembali dari kata tunjuk "ذَلِكْ". Menurut mazhab Hanafi,

kembalinya kepada haji *tamattu'*. Sebab penduduk Mekkah tidak boleh melaksanakan haji dengan cara *tamattu'* dan *qira>n*. Bila ada di antara mereka yang melakukan itu maka *hadyu* yang mereka sembelih sifatnya sebagai pelanggaran, dagingnya tidak boleh dimakan. Namun jika yang melakukan *tamattu'* ataupun *qira>n* ketika melaksanakan haji berasal dari luar penduduk Mekkah, *hadyu* yang disembelih sifatnya sebagai *nusuk* (ibadah), dagingnya boleh dimakan. Sedangkan menurut mazhab Syafi'i, kata tunjuk itu kembalinya kepada hukum yaitu wajibnya hadyu dan puasa, namun satupun itu tidak wajib bagi mereka.⁶²

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan kapasitas al-Zamakhshari> di bidang fikih. Walaupun mengikuti mazhab Hanafi, namun tidak terlihat pada penjelasannya mengenai pendapat yang ia anggap paling kuat. Seakan-akan tujuan penyebutan pendapat-pendapat tersebut hanya sebagai pengayaan pengetahuan. Pada penjelasannya mengenai haji di QS al-H{ajj/22: 28, al-Zamakhshari> mengatakan bahwa haji adalah ibadah yang memberi banyak manfaat kepada orang yang melaksanakannya, baik manfaat dunia maupun manfaat ukhrawi (di>niyyah). Manfaat-manfaat tersebut hanya ada pada ibadah haji.⁶³ Manfaat yang paling agung dari

⁶¹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 238-239.

⁶² Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 239.

⁶³ Lihat Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid III, h. 149.

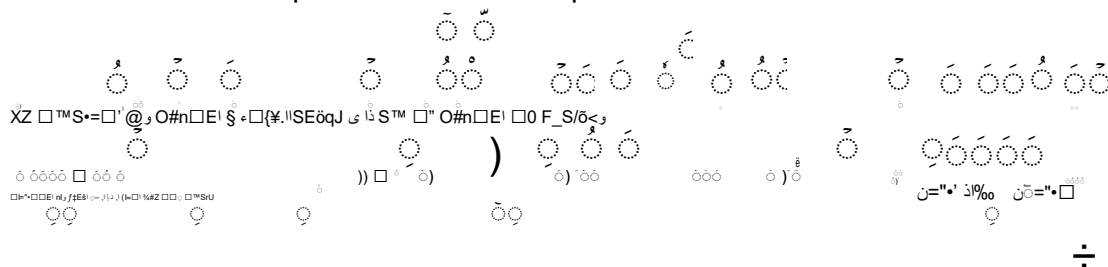
pelaksanaan ibadah haji ini menurutnya adalah menguatkan ketauhidan dan membersihkan diri dari kemusyrikan. Sedangkan kemusyrikan itu adalah sumber semua perbuatan maksiat.

لَا تَيَّهْ سَأَرْوِزْ لَأَوْبَنْتْجَاوْ لَوْقْ رَوْزْ لَا أَوْبَرْقَتْ أَيْشْ مِنْهُمِ يَدَامَتْ فِي حَبَقْلَا
وَتَجَامَسْلَا⁶⁴... أَوْبَنْتْجَاوْ دَابْعَنْ أَثْوَلَا

“Jauhilah oleh kalian menyembah berhala yang merupakan sumber kebohongan. Hindarilah berbohong/berlaku dusta, jauhi semuanya jangan dekati sedikitpun, karena itu adalah puncak kejelekan dan keburukan.”

4. Fikih Wanita

Pembacaannya terhadap permasalahan fikih sangat lengkap, terlihat ketika membahas fikih wanita pada tafsir QS al-Baqarah/2: 222:



Terjemahnya:

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah: "Haid itu adalah sesuatu yang kotor". Karena itu jauhilah isteri waktu haidh; dan jangan kamu dekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuaidengan (ketentuan) yangdiperintahkan Allah kepadamu. Sungguh Allah menyukai orang-orang yang tobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.⁶⁵

Al-Zamakhshari> memberi penjelasan awal terkait perintah menjauhi isteri di saat haid.

Yang dimaksud perintah menjauhi mereka adalah tidak menyetubuhi mereka. Diriwayatkan di masa jahiliyah dulu, seorang perempuan yang sedang haid tidak

⁶⁴ Al-Zamakhshari>, *Tafsir al-Kasysya>f*, Jilid III, h. 151.

⁶⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 44.

boleh bersama mereka ketika makan, minum, tidur bahkan tidak boleh bersama dalam satu rumah, sebagaimana yang dilakukan oleh orang Yahudi dan Majusi dulu. Ketika ayat ini turun, orang-orang Islam memahaminya secara zhahir. Mereka mengeluarkan perempuan mereka yang sedang haid dari rumah. Seorang Arab Badui datang kepada Rasulullah berkata: "Wahai Rasulullah, cuaca dingin sekali sedang pakaian kami hanya sedikit, bila kami keluarkan mereka dari rumah, kami harus berikan semua pakaian kami kepadanya, maka akan mati semua yang ada di dalam rumah (karena kedinginan), tapi bila kami tidak beri mereka pakaian kami, maka mereka akan mati karena haid. Rasulullah saw. menjawab: Kalian hanya diperintahkan tidak menyetubuhi mereka dalam keadaan mereka haid. Kalian tidak diperintahkan mengeluarkan mereka dari rumah seperti apa yang telah dilakukan oleh A'a>jim (Yahudi dan Nasrani).⁶⁶

Al-Zamakhshari> menilai bahwa aturan Allah di atas, merupakan aturan yang sangat logis, moderat dan manusiawi. Sebab ternyata orang-orang Nasrani tetap mencampuri isteri-isteri mereka meskipun sedang dalam keadaan haid. Sedangkan orang Yahudi bersikap ekstrim dengan mengucilkan mereka dalam segala hal.⁶⁷

Al-Zamakhshari> juga menjelaskan seputar perbedaan pendapat di antara ulama pada permasalahan menjauhi isteri saat haid.

Abu> H{ani>fah dan Abu> Yu>suf mewajibkan tidak mendekati semua bagian yang tertutup dari perempuan. Muh}ammad bin al-H{asan hanya membatasi pada bagian kemaluan saja. Muh}ammad bin al-H{asan meriwayatkan hadis 'Aisyah r.a. bahwa Abdullah bin 'Umar pernah bertanya kepadanya, "Apakah laki-laki boleh mencampuri isterinya dalam keadaan haid?" 'Aisyah menjawab: "Hendaklah ia menguatkan ikatan sarung isterinya bagian bawah, kemudian melakukan apa saja yang ia kehendaki. Diriwayatkan juga dari Zaid bin Aslam, ada seorang laki-laki pernah bertanya kepada Rasulullah saw.: "Apa yang boleh aku lakukan pada isteriku yang sedang haid?" Nabi menjawab: "Kamu eratkan sarung isterimu, kemudian kamu boleh melakukan apa saja di bagian atasnya." Al-H{asan kemudan berkata bahwa ini adalah pendapat Abu> H{ani>fah. Sungguh ada yang lebih ringan lagi datang dari 'Aisyah r.a., ia pernah berkata: "Hendaklah ia menjauhi tempat yang mengeluarkan darah. Dan ia berhak atas selainnya."⁶⁸

⁶⁶ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 262.

⁶⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 262.

⁶⁸ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 262.

Mengenai batas haid dan waktu bolehnya mencapuri isteri pasca haid, al-Zamakhshari> memberikan pandangannya:

Lafdz "نَرْهَطِي" dibaca dengan tasydid dan tanpa tasydid. Dengan tasydid berarti mandi, sedangkan tanpa tasydid berarti berhentinya darah haid mengalir. Kedua

cara membaca (نَرْهَطِي dan نَرْهَطِي) membawa dua konsekuensi yang wajib diamalkan. Abu> H{ani>fah berpendapat bahwa suami boleh mencampuri isterinya pada batas maksimal waktu haidnya meskipun belum mandi junub. Bila darah haid berhenti lebih cepat maka ia boleh mencampuri isterinya itu setelah mandi junub atau setelah melalui satu waktu salat. Imam al-Sya>fi.i> berpendapat bahwa suami tidak boleh mencampuri isterinya kecuali setelah darah haid terputus dan setelah mandi junub. Jadi ia mensyaratkan keduanya. Inilah pendapat yang

tepat, dan dikuatkan oleh firman Allah (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا حُمِلَ إِلَيْكُم مِّن مِّنْهُنَّ فَامْلِكُوا أَن يَفْزَحَ تَحْطِئًا وَتَذَرُنَّ غُصْنًا).⁶⁹

Terlihat independensi al-Zamakhshari> dalam persoalan di atas, meskipun al-Zamakhshari> berhaluan mazhab Hanafi, al-Zamakhshari> lebih memilih pendapat Syafi'i>. Hal ini didasari oleh penalaran al-Zamakhshari> atas aspek kebahasaan dari pada ayat.

5. Analisa Pandangan Fikihnya

Berdasar dari beberapa pemaparan pandangan al-Zamakhshari> pada permasalahan fikih, dapat kita lihat bahwa al-Zamakhshari> adalah seorang yang intelektual fikih profesional, yang mengetahui dengan baik persoalan-persoalan fikih dari berbagai aliran mazhabnya. Tidak hanya mengutip berbagai pendapat, al-Zamakhshari> juga membahas pendapat-pendapat tersebut dan memberi argumentasi berupa dalil dari ayat, hadis dan argumentasi kebahasaan. Terkadang pendapat-pendapat tersebut ia sajikan tanpa memberi penilaian, agar pembaca leluasa mengambil sikap terkait masalah yang dibahas. Mazhab Hanafi juga tidak menjadi pilihan dalam beberapa masalah, namun ketika ia harus memilih, ia mendasarkannya

⁶⁹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 262-263.

pada kekuatan argumentasi, seperti pada pembahasan waktu bolehnya mencampuri isteri pasca haid. Satu hal yang membuat al-Zamakhsyari> leluasa menampilkan pengetahuannya di bidang fikih adalah karena ia tidak terbebani oleh kemestian membela sebuah mazhab fikih.

c. Tafsir Masalah Politik dan Sosial Kemasyarakatan

Masalah politik menjadi salah satu sentral kajian pemikiran Mu'tazilah, bahkan dapat dikatakan ajaran dasar Mu'tazilah yang tertuang dalam *Us}u>/ al-Khamsah* tidak lepas dari pengaruh realitas-realitas politik yang ada. Jika dilihat secara cermat, konstruksi *Us}u>/ al-Khamsah* adalah merupakan dasar bagi terbentuknya sebuah sistem politik dan sosial yang ideal. Pada prinsip pertama sebuah sistem politik dan masyarakat harus didasari pada sebuah konsep *tauhid*. Dalam arti bahwa Mu'tazilah mewajibkan dalam sebuah komunitas direkat oleh kepercayaan pada Tuhan yang Esa. Ajaran politik Mu'tazilah didasari pada sebuah dasar tauhid yang ketat dan rasional bahwa Tuhan menjadi sentral dalam aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis bagi sebuah filsafat negara dan kemasyarakatan.⁷⁰ Rasionalitas teologis yang dibangun oleh Mu'tazilah melalui prinsip tauhid memiliki konsekuensi politis dan sosial yang signifikan. Kekuasaan Tuhan adalah satu dan tak dapat diklaim oleh sosok dan keturunan tertentu. Dalam arti Mu'tazilah sejak awal menampik seluruh bentuk despotisme politik dan sistem primordialisme kekuasaan. Salah satu tokoh Mu'tazilah yang cukup fenomenal Abu Bakar al-As}am yang menegaskan bahwa sistem *khilafah* tidak wajib selama manusia mampu menjalankan

⁷⁰Ami>rah H{ilmi> Mat}ar, *al-Fikr al-Siya>si> 'inda al-Mu'tazilah* (Cet. I, Cairo:Da>r al-Ma'arfi, 2005), h. 56.

sistem sosial yang lepas dari pertentangan dan perselisihan⁷¹ adalah salah satu bentuk tafsir rasional atas sistem dan konstelasi politik kemasyarakatan Mu'tazilah.

Kekuasaan yang dibangun dalam konsep tauhid yang rasional adalah kekuasaan rasional yang didasari oleh musyawarah dan keterwakilan yang jelas. Oleh karena itu posisi Mu'tazilah yang selalu berseberangan dengan sekte Syi'ah salah satunya didasari atas perbedaan teologis dan tafsir atas konsep tauhid terutama pada rasionalisasi tauhid. Mu'tazilah tidak mempercayai adanya pengetahuan pribadi atas nilai ketuhanan yang dikuasai dan dimonopoli oleh individu tertentu. Sebagaimana yang diyakini oleh Syi'ah, dasar *ima>mah* bagi Ali dan keluarganya adalah pengetahuan agnostik yang diwariskan oleh Ali dari Rasulullah. Keyakinan ini menurut Mu'tazilah tidak bersesuaian dengan ajaran tauhid yang diajarkan oleh Islam. Satu-satunya dasar menurut Mu'tazilah untuk mengklaim pucuk kepemimpinan adalah *baiat* dari umat Islam, dan hal tersebut merupakan implikasi bagi penafsiran logis atas konsep tauhid yang dikembangkan oleh Mu'tazilah.⁷²

Gagasan keadilan (*al-'adl*) bagi Mu'tazilah lebih bernuansa politis ketimbang teologis. Keadilan Tuhan dalam setiap tindakannya yang selalu memilih kemungkinan terbaik (*al-as>lah*) adalah representasi bagi tatanan dunia yang ideal. Masyarakat yang ingin maju adalah masyarakat yang mampu menerapkan dan mengimplementasikan nilai keadilan dalam setiap kebijakan dan keputusan politiknya. Dengan demikian, Mu'tazilah tidak menerima alasan penindasan rakyat oleh penguasa, lalu rakyat dengan tabahnya menerima hal tersebut sebagai takdir dan ketetapan Tuhan.

⁷¹ Abu al-Ma'ali> al-Juwaini>, *Gayas> al-Umam fi al-Tayas> al-Z>ulam* (Cet. I, Cairo: Da>r al-'Aqi>dah, 2006), h. 23.

⁷² Lihat Muh>ammad 'Ima>rah, *Tayyara>t al-Fikr al-Islam>mi>*, (Cet. II, Cairo: Da>r al-Syuru>q, 2004) h. 176.

Mu'tazilah menolak adanya gagasan kezoliman yang didasari oleh takdir dan ketetapan Allah. Takdir dan ketetapan Allah akan senantiasa adil sesuai dengan usaha yang dihasilkan oleh usaha yang dilakukan oleh manusia dan sebuah sistem kemasyarakatan. Demikian pula, keadilan Tuhan tidak akan didapatkan begitu saja, bagaikan berkah yang turun dari langit, tanpa ada perbaikan dan reformasi sistem yang berkesesuaian dengan usaha manusia.⁷³ Oleh karena itu untuk mencapai keadilan itu haruslah senantiasa diusahakan dengan konsep *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* yang akan dibahas selanjutnya.

Konsep ketiga dalam prinsip keimanan Mu'tazilah adalah *al-Manzilah bain al-Manzilatain*. Secara politis gagasan ini merupakan kritik atas dekadensi moral yang dilakukan oleh para penguasa yang menghalalkan darah umat Islam ataukah terjerebab dalam kubang dosa matrealistik. Seperti telah dijelaskan, terdapat celah yang sangat besar antara cita ideal masyarakat dan realitas pemimpin yang tidak mengindahkan dasar dan ajaran etis Islam. Banyaknya pemimpin yang terlena dengan minuman keras, tertuduh melakukan zina dan dosa besar lainnya, menjadi tamparan besar bagi umat Islam. Sayangnya terdapat kalangan umat Islam yang berusaha bungkam dengan bentuk dekadensi moral ini, sebagaimana yang terlihat dalam posisi Murjiah yang tidak mendasari keimanan dengan amal saleh. Selama syahadat telah terucap oleh seorang muslim, maka selama itu pula dia akan menjadi seorang muslim terlepas dari tindakan dan perbuatan yang dilakukannya.⁷⁴ Mu'tazilah secara tegas menolak pandangan ini dan secara tegas mengatakan bahwa ketika seorang muslim telah melakukan dosa besar, maka pada saat itu pula posisi keimanannya akan turun

⁷³ Amirah H{ilmi> Mat}ar, *al-Fikr al-Siya>si> 'inda al-Mu'tazilah*, h. 60.

⁷⁴ Lihat Muha}mmad 'Ima>rah, *al-Islam wa Falsafah al-Hukm*, h. 175-176.

pada derajat rendah namun tidak sampai kepada posisi kafir. Orang tersebut tidak dapat dikatakan muslim sepenuhnya, namun tidak pula dikatakan kafir seutuhnya, akan tetapi orang tersebut adalah fasiq, yang akan kekal di neraka selama tidak bertobat kepada Allah.⁷⁵ Pandangan ini akan berkaitan secara erat dengan prinsip selanjutnya yaitu *al-Wa'd wa al-Wa'id*, yang dapat dipahami secara sederhana sebagai kepastian janji dan ancaman Allah. Dalam kaitannya dengan prinsip sebelumnya, dosa-dosa yang dilakukan oleh seorang penguasa akan dibalas oleh Allah secara setimpal tanpa adanya embel-embel pemaafan Allah. Menurut Mu'tazilah pemaafan Allah hanya dikhususkan bagi orang-orang yang secara sungguh-sungguh bertobat dan mengembalikan hak-hak makhluk yang telah direnggutnya. Mu'tazilah tidak sepakat dengan konsep pemaafan yang menegaskan konsep keadilan Allah. Dalam arti besarnya maaf yang akan dianugerahkan Allah berkaitan dengan keadilan yang ada dalam Zat Allah. Salah satu bentuk keadilan Allah adalah memberikan balasan setimpal bagi para penguasa yang lalim dan semena-mena kepada rakyatnya.⁷⁶ Lalu bagaimana dengan prinsip kelima yaitu *amar ma'ruf na>hi> munkar*? Hal ini akan dibahas dalam kajian selanjutnya

1. Pandangan al-Zamakhshari tentang Amar Ma'ru>f

Perjalanan sejarah Mu'tazilah tidak terlepas dari intrik politik dan pertarungan dalam perebutan kekuasaan. Sebagai salah satu sekte yang paling awal dalam Islam, setelah Khawarij dan Syiah, Mu'tazilah aktif dalam menebarkan ideologi dan agenda politiknya. Di samping itu pengaruh dari ideologi dan ajaran Khawarij, Syiah dan Murjiah ikut mewarnai pola pikir dan pandangan Mu'tazilah. Revolusi senjata dan

⁷⁵ Abu al-Khatib al-Baghdadi, *al-Farq bain al-Firq* (Cairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003) h. 79.

⁷⁶ Amirah H{ilmi> Mat}ar, *al-Fikr al-Siya>si> 'inda al-Mu'tazilah*, h. 60-61.

perlawanan aktif yang dilakukan oleh Khawarij, sedikit banyaknya mempengaruhi pemikiran politik Mu'tazilah, yang terkulminasi pada perlawanan bersenjata melawan dinasti Umayyah pada masa pemerintahan Yazid bin Walid. Revolusi tersebut gagal, namun memberikan pelajaran yang sangat berharga bagi Mu'tazilah dalam upayanya untuk aktif dalam politik. Dari sini, Mu'tazilah mengadopsi gagasan perlawanan senyap yang diagendakan oleh Syiah, yang salah satunya sangat jelas dengan konspirasi dan aliansi yang dibangun oleh Wasil bin Atja dengan Zaid bin Ali, yang selanjutnya menjadi pencetus sekte Zaidiyyah⁷⁷.

Keaktifan Mu'tazilah dalam kancah politik merupakan implementasi dari prinsip *al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Prinsip tersebut merupakan sebuah piranti dalam membentuk sebuah tatanan sosial dan politik sehat yang jauh dari sistem despotisme politik dan primordialisme sosial. Dalam arti bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* adalah sebuah instrumen rasional dan logis dalam membentuk sebuah masyarakat yang adil dan sejahtera. Setiap individu harus secara sadar dan kritis untuk mengupayakan kebaikan sosial dan kebaikan politik demi terbentuknya sebuah bangunan masyarakat adil dan ideal. Dengan demikian *Usul Khamsah* menjadi piramida terbalik ketika diterapkan dalam ranah sosial. Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, konsep *Usul Khamsah* memiliki dimensi politik yang kental, akan tetapi dalam pandangan penulis, dimensi tersebut akan semakin jelas ketika realitas-politik yang disorot oleh ajaran *Usul Khamsah* dibaca dengan menggunakan piramida terbalik. Dalam arti dalam membangun sebuah masyarakat yang sejahtera, *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* menempati posisi pertama, lalu diikuti

⁷⁷ Penjelasan tentang revolusi senjata Mu'tazilah dan aliansi Zaid dengan Wasil dapat dilihat dalam: 'Ali Sa'mi Nassyar, *Tatlawwur al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, jilid II (Cet. V, Cairo: Daar al-Ma'arif: 2001) h. 136-156.

dengan janji Allah yang pasti ditepati, *al-Wa'd wa al-Wa'i'd*. Kepastian janji Allah ini akan berbanding lurus dengan posisi seorang muslim yang akan kehilangan keislamannya jika senantiasa melakukan dosa besar, *al-Manzilah bain al-Manzilatain*. Ketiga konsep ini secara otomatis akan melahirkan gagasan keadilan yang terpancar dari sebuah sistem masyarakat yang meyakini keesaan Allah. Dengan demikian *Us}u>l Khamsah* memiliki konsekuensi politik yang sangat kental dan rasional.

Lalu bagaimana pembacaan al-Zamakhshari> terhadap konsep *Amar Ma'ruf* ini? Untuk menganalisis lebih jauh maka alangkah baiknya jika diberikan sebuah analisis linguistik terhadap kata *ma'ruf* dan *munkar*. Kata *al-ma'ru>f* berasal dari akar kata (*'arafa*) yang berarti mengetahui atau mengenal, secara kebahasaan bermakna “yang diketahui” atau “yang dikenal”. Secara istilah berarti setiap hal yang diketahui baik dan selalu baik. Lawan dari kata *al-ma'ru>f* adalah *al-nakr* atau *al-munkar*. Sedangkan kata *al-munkar* berasal dari kata kerja *nakara* (tidak mengenal) atau *ankara* (tidak mengakui, mengingkari) yang berarti sesuatu yang tidak dikenal atau perkara yang tidak diakui, diingkari (keji). Secara terminologis, berarti setiap hal yang secara akal sehat dan *syar'i* dinilai buruk dan dilarang.⁷⁸ Berdasarkan kajian etimologis di atas maka dapat dikatakan bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* secara terminologis adalah perintah untuk menjalankan segala sesuatu yang diketahui baik dan larangan/pencegahan dari setiap hal yang dinilai buruk baik secara akal maupun *syar'i*. Mengenai hal ini al-Jurjânî dalam bukunya *al- Ta'ri>fa>t* mengemukakan beberapa definisi *amar ma'ru>f nahi munkar*, di antaranya:

⁷⁸ Abu al-Fad}l Jama>l al-Di>n Muhammad bin Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab*, jilid IX, (Beirut: Dar al-Fikr, 1990) h. 239.

⁸¹ Al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kasysya>f* , Jilid I, h. 390.

kata tersebut merupakan lawan kata *al-munkar*. Dengan demikian makna *al-ma'rûf* dapat dikatakan sebagai sesuatu yang diketahui baik, yang memiliki sifat-sifat kebaikan. Al-Zamakhshari> mengaitkan perintah terhadap *al-ma'ru>f* ini dengan hukum wajib dan sunnah (*nadb*) dalam agama. *Awa>mir* (perintah-perintah) itu erat kaitannya dengan apa yang dikehendaki Allah.⁸² Berdasarkan ilustrasi di atas, maka dapat disarikan bahwa pengertian *amar ma'ru>f nahi> munkar*, adalah perintah kepada sesuatu yang diketahui baik dan memiliki sifat-sifat kebaikan sesuai dengan kehendak Allah, dan larangan terhadap sesuatu yang diketahui buruk dan memiliki sifat-sifat keburukan yang sesuai dengan keinginan hawa nafsu manusia.

Hukum *amar ma'ru>f nahi> munkar*, menurut al- Zamakasyari>, adalah wajib (*fard'u*) *kifa>yah*. Ketentuan hukum dan standar operasional dalam proses *amar ma'ruf* mengikuti objek yang diperintahkan. Jika objek yang diperintahkan itu hukumnya wajib maka perintah terhadapnya adalah wajib, dan jika objek yang diperintahkan itu hukumnya sunnah maka perintah terhadapnya adalah sunnah. Sedangkan untuk standar operasional *nahi> munkar* hukumnya wajib secara keseluruhan, sebab segala bentuk kemunkaran itu wajib ditinggalkan karena adanya sifat keburukan di dalamnya.⁸³ Al-Zamakhshari> memperkuat argumentasinya bahwa pelanggaran (tidak melaksanakan) terhadap larangan kemunkaran adalah bentuk kemaksiatan, karena *nahi> munkar* tersebut adalah untuk mencegah kerusakan. Pengabaian terhadap kemunkaran berarti membiarkan terjadinya kerusakan. Demikian penjelasan al-Zamakhsharî ketika menafsirkan QS. al-Maidah [5]: 79.⁸⁴

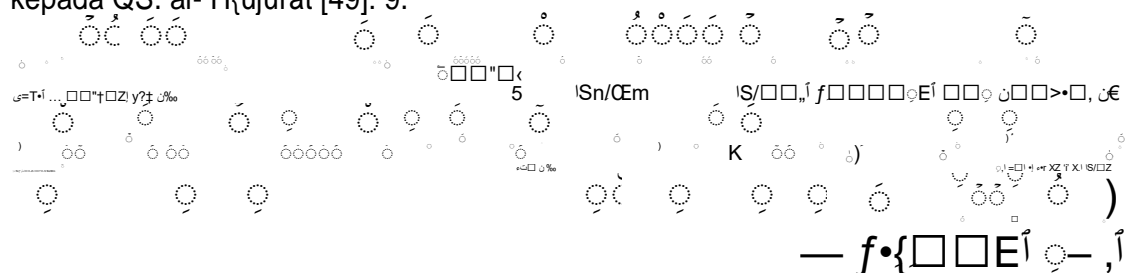
⁸² Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 397

⁸³ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 398.

⁸⁴ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 697.

Mengenai cara penerapan Amar Makruf Nahi Munkar, terutama dalam menangani kemunkaran, al-Zamakhsharî berpendapat bahwa penanganannya dimulai dari yang paling ringan. Jika cara itu tidak mendatangkan hasil maka meningkat hingga yang tegas atau keras. Saat menjelaskan hal ini, al-Zamakhsharî merujuk

kepada QS. al- H{ujurât [49]: 9.



Terjemahnya:

Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.⁸⁵

Al-Zamakhshari> berpendapat bahwa kata *iqatalû* dalam QS. al-H{ujurât [49]: 9 tersebut dirujuk kepada kata *tja>ifata>n*, dan rujukan tersebut pada aspek makna bukan *lafz*, sehingga artinya adalah kaum (masyarakat) dan manusia. Oleh karena itu, terhadap orang-orang yang membangkang (tidak mau damai), mereka wajib diperangi. Jika mereka menyerah, maka perang dihentikan. Namun, jika terus melawan, maka perang dilakukan terus. Dapat dikatakan di sini, bahwa penanganan kemunkaran adalah mulai dari cara damai hingga meningkat sampai cara yang lebih tegas, yaitu perang. Menurut al-Zamakhshari>, yang berwenang menangani cara perang

⁸⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h.

adalah *imam* (pemimpin) dan para *khalifah*, karena mereka yang lebih mengetahui masalah strategi dan politik.⁸⁶

Selanjutnya al-Zamakhsharî menegaskan bahwa

Kemunkaran yang akan ditangani itu harus disertai bukti empiris, tidak boleh hanya berdasarkan asumsi (z}ann). Dengan kata lain, sebelum tindakan dilakukan terhadap suatu kemunkaran terlebih dahulu harus dilakukan *tabayyun* (mencari kejelasan) atau *taslīb* (mencari kepastian).⁸⁷

Di sini, al-Zamakhshari> menjelaskan bahwa *tabayyun* dan *taslīb* merupakan dua kata yang berdekatan maknanya, yaitu mencari bukti-bukti konkret. Hal ini untuk menghindari kesalahan dan penyesalan di kemudian hari.

Al-Zamakhshari>, sebagaimana telah diungkapkan dalam biografinya, pada masa mudanya pernah mempunyai kebiasaan yang kurang baik, yaitu suka mendekati dan memuji-muji penguasa agar mendapatkan jabatan dan harta. Akan tetapi setelah sembuh dari sakitnya yang parah, tepatnya setelah tahun 512 H., sikapnya berubah menjadi ulama yang memiliki prinsip dan komitmen pengetahuan yang tinggi. Karya al-Zamakhshari> *Maqama>t al-Zamakhshari>*, yang ditulisnya ketika pertama kali di Mekah memuat nasihat dan petuah-petuah tentang etika sosial dan kemasyarakatan. Dalam hal ini yang patut dicatat bahwa al-Zamakhshari> menilai bahwa untuk membentuk sebuah masyarakat yang sehat diperlukan adanya keaktifan peran dari para intelektual untuk senantiasa mengajak kepada kebaikan dan mencegah dari kemunkaran. Ketika tugas *amar ma'ru>f nahi munkar* dijalankan oleh orang-orang yang tidak berkompeten maka akan terjadi kekacauan dan kerusakan di tengah masyarakat. Demikian juga, keacuan yang diperlihatkan oleh para ulama terhadap kemunkaran yang terjadi akan mengakibatkan tersebarnya fitnah yang tidak hanya menimpa bagi

⁸⁶ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 398

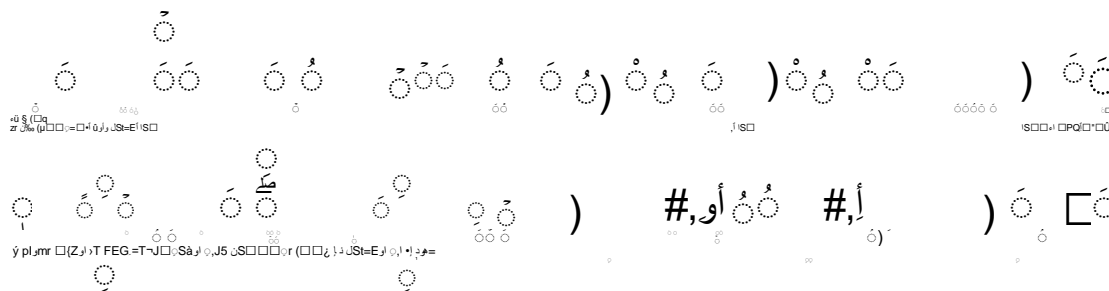
⁸⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 39\7

orang zalim saja, tetapi kepada seluruh unit masyarakat tersebut. Dengan demikian dapat disimpulkan konsep *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan salah satu instrumen vital dalam membangun dan membentuk sebuah tatanan masyarakat madani, sejahtera dan sentosa.

2. Tafsir al-Zamakhshari> terhadap Pemimpin dan Politik

Pandangan al-Zamakhshari> tidak terbatas pada masalah teologis dan ibadah saja, akan tetapi pandangan al-Zamakhshari> juga mencakup politik, sosial dan kemasyarakatan. Sebagaimana terlihat dalam kajian *amar ma'ru>f nahi> munkar*, al-Zamakhshari> mendambakan sebuah masyarakat madani yang di dalamnya setiap unit terkecil masyarakat berperan aktif dalam mewujudkan cita tersebut. Pada kajian ini akan dibahas pandangan al-Zamakhshari> tentang konsep kekuasaan dan kepemimpinan. Pandangan al-Zamakhshari> akan dikaji dalam tafsirnya, salah satunya ketika

menafsirkan QS al-Nisa>>'/4: 59 :



Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (Pemegang Kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.⁸⁸

Al-Zamakhshari> mensyaratkan pemegang kekuasaan, jika mereka ingin diikuti oleh rakyatnya, dan keputusan mereka diterima dan dilaksanakan, hendaknya mereka mengemban amanat dengan baik dan berlaku adil. Karena itu definisi ulul amri

⁸⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 114.

menurutnya adalah *umara>' al-h}aqq* (pemimpin yang menegakkan kebenaran). Al-Zamakhshari> mengambil prototype *Khulafa>' al-Ra>syidi>n* (Khalifah yang empat) sebagai prototype kepemimpinan ideal. Al-Zamakhshari> menyatakan diikutkannya kewajiban mengikuti Ulil Amri/pemegang kekuasaan kepada kewajiban mengikuti Allah dan Rasulnya, karena empat hal yaitu; menegakkan keadilan (*'i>s}a>r al-'adl*), melaksanakan kebenaran (*ikhtiya>r al-h}aqq*), menyeru kepada keadilan dan kebenaran (*al-'amr bihima>*), dan mencegah dari pada hal-hal yang berlawanan dengan nilai-nilai keadilan dan kebenaran (*al-nahy 'an ad}da>dihim*).⁸⁹

Keempat hal di atas dianggap sebagai kontrak sosial antara pemimpin dan rakyatnya. Hal ini ditegaskan al-Zamakhshari> ketika menyebutkan riwayat dialog yang terjadi antara Abu> H{a>zín dengan Musallamah ibn 'Abd al-Malik:

نأتملمس نب دبع المكل لاقط : متسلأ رماً تم انتعاطب في ملوق (وأولى رملأ مكنم) لاق:
ن علبى ذراح
مكذء اذا متفلأخا حق ملوقب (نإف متعزانت في عيشه مودرفإ إلى الله و لوسرلا).⁹⁰
سبلاً دقت عزذ

“Dari Abu> H{a>zín, ia berkata bahwa Musallamah bin 'Abd al-Malik pernah berkata kepadanya: “Bukankah kalian telah diperintahkan untuk mentaati kami? Berdasarkan firman Allah: “dan (taatilah) Ulil Amri (Pemegang Kekuasaan) di antara kamu.” Abu> H{a>zín berkata: “Bukankah itu sudah dicabut dari hak kalian, manakala kalian melanggar kebenaran?” Berdasarkan firman Allah: “Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya).”⁹¹

Al-Zamakhshari> memandang bahwa kebijakan seorang pemimpin harus selalu berada di bawah naungan al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga seorang pemimpin harus menjaga loyalitas dan ketaatan rakyat yang dipimpinnya dengan jalan mengemban amanah, menegakkan keadilan dan selalu berpedoman kepada al-Qur'an dan Sunnah

⁸⁹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 513.

⁹⁰ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 513.

⁹¹ Al-Zamakhshary, *Tafsir al-Kasysyaf*, Jilid I, h. 513.

Nabi. Pemimpin yang tidak menjaga tiga hal tersebut disebutnya sebagai *umara>>>' al-ju>r* (pemimpin yang zalim), bahkan lebih ekstrim ia menyebutnya dengan *al-lus}u>s} al-mutagallibah* (Para Perampok yang berkuasa).⁹²

Kesan seperti ini terhadap para penguasa yang melenceng dari amanat rakyatnya dan tidak menegakkan keadilan dapat dipahami dari sejarah hidup al-Zamakhshari> sendiri yang telah dipaparkan di pembahasan yang lalu. Bagaimana ayahnya mati dalam tahanan penguasa Saljuk Muayyid al-Mulk, yang ia sebut sebagai kesewenangan, sebab ayahnya ditahan bukan karena pelanggaran tapi karena persoalan politik. Begitu pula dengan harapan-harapannya tidak terpenuhi pada zaman Sultan al-Maliksyah>h dan perdana menterinya Niz}a>m al-Mulk, padahal ia menyaksikan sendiri bagaimana para ulama, yang menurut penilaiannya kapasitas keilmuannya

tidak lebih dari dirinya, mereka mendapat tempat yang baik dan insentif di i

hal ini ia anggap sebagai ketidakadilan.⁹³

al-Zamakhshari mengungkapkan ketidakadilan pada syairnya:

<p> إِبْنُ الدُّنْيَا فِيهَا غَذِيْتُ وَلِيدًا وَهَذِي أَرَى فِيهَا إِبْنًا وَإِنْ عَتِيدًا وَإِنْ كَانَ عَيْشُ إِبْنٍ رَفِيهِ رَغِيدًا وَأَضْرِبْ مَرْمِيَّ إِبْنِ الْبِلَادِ بَعِيدًا وَلَا عَشْتُ إِبْنِ الصَّالِحِ إِبْنِ الدُّنْيَا </p>	#	<p> أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ شَرْقًا وَمَغْرِبًا وَلَكِنْ تَوَاسَمِ بِالْكَرَامَةِ غَيْرَهَا وَمَا مَنْزِلُ الْإِذْلَالِ لِلْحَرِّ مَنْزِلًا سَأَرْجُلُ عَنْهَا إِبْنُ لَسْتُ بِرَاجِعٍ فَلَا كُنْتُ إِنْ خِيَمْتُ فِيهَا إِبْنَ حَرَّةٍ </p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁹²Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid I, h. 513-514.

⁹³Lihat Ah}mad Muh}ammad al-H{u>fi>, *al-Zamakhshari>*(Cet. II: Kairo : al-Hay'ah al-Mi}riyyah al-'A>mmah li al- Kita>b, t. th.), h. 27 dan 38-41.

⁹⁴Mah}mu>d bin 'Umar al-Zamakhshari>, *Di>wa>n Ja>rulla>>h al-Zamakhshari>* (Cet. I; Bairut: Da>r al-S{a>dir, 2008), h. 151.

itu sendiri diciptakan. Sehingga para malaikat tidak bertanya-tanya pada saat penetapan manusia sebagai khalifah di atas bumi. Di antaranya tujuan juga adalah Allah swt. mengajarkan kepada hamba-hamba-Nya untuk bermusyawarah mengenai urusan mereka sebelum mereka memutuskan sesuatu. Agar persoalan-persoalan tersebut dipaparkan terlebih dahulu, dikonsultasikan kepada orang yang dipercaya atau orang yang memiliki kapasitas terkait persoalan dan meminta pandangan-pandangan mereka, meskipun sebenarnya Allah dengan Ilmu dan hikmah-Nya tidak membutuhkan musyawarah tersebut.⁹⁶

Terlihat al-Zamakhsyari> memandang bahwa keputusan-keputusan politik idealnya diputuskan melalui musyawarah. Musyawarah dengan melibatkan orang-orang yang memiliki kompetensi, meskipun pemilik otoritas itu sendiri memiliki kompetensi yang tinggi terkait masalah yang akan diputuskan. Didasari oleh pemahaman dari ayat di atas. Allah pada hakikatnya, dengan ilmu dan kebijaksanaan-Nya, dapat saja langsung menciptakan manusia kemudian menetapkan sebagai khalifah di atas bumi tanpa menginformasikannya terlebih dahulu kepada para malaikat-Nya.

3. Toleransi dan Hubungan antar Sesama Muslim

Di antara persoalan kontemporer yang telah menjadi perhatian al-Zamakhsyari> adalah toleransi. Hal ini tentu saja menjadi penting baginya sebab di dalam sejarah kehidupannya, al-Zamakhsyari> bergelut dengan beragam keyakinan dan kepercayaan. Telah disebutkan bahwa di masanya waktu berada di Khuwa>rizm, pertentangan

⁹⁶ Al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 128..

sektarian sangat subur, baik antara sunni dengan syiah, maupun pertentangan di internal sunni. Di dalam tafsir QS al-Baqarah/2: 256:⁹⁷

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَجَلَّىٰ لَكَ الْإِسْلَامُ وَجَدْتَهُ مُغْلَبًَٰ وَجْهَ الْغَالِبِ ۚ إِنَّكَ عَلَىٰ ظَهْرٍ مِّنَ الْحَقِّ مُخْرَجًا ۚ إِنَّ دِينَ الْبِرِّ أُخْلِصَ ۚ وَمَا يَصْرِفُكَ إِلَىٰ عَصَا ثَٰغُوتٍ يُفَصِّلُ الْبَيْنَ لِمُنَٰجِئٍ مِّنَ الْإِنسَانِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّبِينٍ ۚ

Terjemahnya:

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) kepada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.⁹⁸

Menurut al-Zamakhshari>, Allah melarang mendasari urusan keimanan pada sistem pemaksaan dan kekerasan. al-Zamakhshari> kemudian menjelaskan ayat di atas lewat pendekatan intertekstual, *tafsir-al-Qur'an bi al-Qur'an*, atau dengan menafsirkan suatu ayat dengan ayat lainnya yang ada dalam al-Quran. Menurut al-Zamakhshari>, ayat "*la> ikra>ha fi> al-di>n*" merupakan konsekuensi dari firman Allah yang lain, yakni: QS Yu>nus/10: 99:

وَمَا يَكْفُرُ لَكَ بِهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْبَاقِي ۚ

Terjemahnya:

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?⁹⁹

Al-Zamaskhsyari> menegaskan bahwa persoalan keimanan adalah persoalan pilihan manusia secara pribadi, dan tak boleh ada paksaan di dalamnya. Pemaksaan

⁹⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 299.

⁹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 53.

⁹⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 295.

terhadap seseorang untuk memilih agama atau bahkan untuk beragama adalah perbuatan yang bertentangan dengan sunnah Allah yang tercakup dalam surah Yunus di atas.

Adapun relasi antara sesama muslim diikat oleh kedudukan mereka bersaudara karena keimanan. Demikian pandangan al-Zamakhshari> berdasarkan QS al-H{ujurat/49:

10:

[illegible]

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu itu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah, agar kamu mendapat rahmat.¹⁰⁰

Keimanan atau kesamaan dalam akidah/agama adalah perekat yang kuat pada hubungan antara seseorang dengan yang lain melebihi ikatan nasab . Kebiasaan yang terjadi, bila di antara sesama saudara senasab terjadi saling sengketa, saudara yang lain akan berupaya mendamaikan dan menghilangkan sebab persengketaan itu. Tentu saja bila hubungan nasab memiliki kekuatan untuk mendamaikan, maka hubungan keimanan atau persaudaraan karena keimanan harus lebih kuat dan lebih utama. Al-

Zamakhsyari> menyebutkan hadis Nabi saw. untuk menguatkan pandangannya ini.

عن أ □ هريرة رضى الله عنه قال: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا سَلَّمَ أَخُوكَ سَلِّمْ لَكَ وَلَا يَظْلِمُكَ وَلَا □ ذَلَّهُ، وَلَا يَعْيبُهُ، وَلَا يَتَطَاوَلُ عَلَيْهِ □ الْبَنِيَانُ فَيَسُدُّ عَنْهُ الرِّيحَ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلَا يُؤْذِيهِ بِقِتْلِ قَدْرِهِ" □ قَالَ "احْفَظُوا، وَلَا □ فَظْ مِنْكُمْ إِلَّا قَلِيلٌ". (رواه الثعلبي) □ 101

¹⁰⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 744.

¹⁰¹ Hadis ini dikeluarkan oleh al-Sa'a'labi> dari jalur Isma>'i bin Ra>fi' dari Sa>'i>d dari Abu> Hurairah. Bagian awal hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukha>ri> dan Muslim. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al- Kasysya>f*, Jilid IV, h. 356-357.

Artinya:

Dari Abu> Hurairah r.a. ia berkata: “Rasulullah saw. bersabda: Seorang muslim itu bersaudara dengan muslim lainnya. Janganlah ia berbuat aniaya kepadanya, jangan merendahkannya, jangan membukakan aibnya, janganlah meninggikan bangunannya, hingga menghalangi angin (masuk ke rumah saudaranya) kecuali atas izinnya, dan janganlah ia menyakitinya dengan asap masakan dari periuknya.” Kemudian nabi bersabda: “Perihalah (norma-norma pergaulan ini), tapi sayang sekali, hanya sedikit di antara kamu yang mau menjaganya.” (HR. al-S|a’labi>).

Kedudukan muslim yang dipersaudarakan oleh Islam menuntut mereka untuk saling menghormati dan hidup dalam kedamaian dan persaudaraan. Namun apa yang menjadi padangan al-Zamakhsyari> ini kemudian menjadi tidak dapat diaplikasikannya pada bagian lain tafsir ini. Yaitu ketika hanya karena perbedaan dalam pandangan teologis, atau pada bagian-bagian yang sifatnya cabang di dalam agama, ia bahkan mengkafirkan dan mencela saudara-saudaranya yang seiman. Seperti dapat dilihat pada tafsir QS A<li ‘Imra>n/3: 18-19, ia menyebut kelompok *Jabariah* sebagai kelompok yang telah keluar dari Islam. Demikian pula pada tafsir QS al-Ma>idah/5: 54, ia menyebut kaum sufi sebagai manusia yang paling bodoh, paling dibenci oleh Syariat serta kelompok yang paling benci kepada ilmu pengetahuan.

Pandangan al-Zamakhsyari> yang timpang tersebut lebih jauh menunjukkan bahwa sekterianisme teologis yang memecah umat Islam dalam sekte Muktazilah, Ahlussunnah, Syiah dan seterusnya telah mencapai pada titik nadirnya. Sakleknya pandangan al-Zamakhsyari> dalam masalah teologis menunjukkan pola epistemologis yang mencolok pada zamannya. Perbedaan teologis yang didasari oleh rukun iman merupakan sesuatu yang tidak dapat ditawar lagi. Perbedaan tafsir dalam masalah keimanan dalam pandangan al-Zamakhsyari>, sebagaimana yang telah dipaparkan, adalah kesesatan dan kebodohan. Dengan demikian proyek teologis yang berusaha dibangun oleh al-Zamakhsyari> secara khusus dan Mu’tazilah secara umum adalah

berusaha membangun gagasan keimanan yang satu serta didasari oleh sumber keimanan yang dilandasi oleh penafsiran rasional dan logis. Namun sayangnya, al-Zamakhshari> dan Mu'tazilah tidak mampu memberikan keyakinan rasional yang mampu membenarkan produk tafsir yang dilahirkan oleh Mu'tazilah. Mu'tazilah dan al-Zamakhshari> tidak mampu menunjukkan bahwa kebenaran tafsir rasional yang digagas oleh Mu'tazilah adalah sebuah kebenaran mutlak yang telah diuji dan diverifikasi, dengan demikian pandangan al-Zamakhshari> yang sangat ketat dalam masalah teologis tidak memiliki sebuah argumen yang jelas dan pasti.

4. Kepemimpinan Perempuan

Kepemimpinan perempuan adalah tema kontemporer namun pada hakikatnya dasar permasalahannya telah dibahas dalam tafsir klasik, termasuk di dalam tafsir al-Kasysya>f. Tema tentang kepemimpinan perempuan pada awalnya dapat dilihat pada proses penciptaan perempuan itu sendiri. Al-Zamakhshari> menyebutkan bahwa Hawa> diciptakan dari tulang rusuk Adam, yaitu pada tafsir QS al-Nisa>'/4: 1,¹⁰² QS al-A'ra>f/7: 189¹⁰³ dan QS al-Zumar/39: 6.¹⁰⁴ Kenyataan bahwa H{awa> diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam (*min d}ila' min ad}la>'ihi>*), memposisikan perempuan pada ketergantungan kepada laki-laki. Atau dengan kata lain perempuan tidak akan ada tanpa keberadaan laki-laki. Al-Zamakhshari> kemudian menyorot tema kepemimpinan perempuan dari tafsir QS al-Nisa>'/4: 34:

¹⁰² Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 451.

¹⁰³ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid II, h. 179.

¹⁰⁴ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h. 110.

¹⁰⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 108-109.

maupun kepemimpinan khusus (*wila>yah s}ugra>*), ataupun tugas-tugas keagamaan seperti muadzin, khatib, tentara dan lain-lain. Begitu pula kelebihan di bidang syariat seperti persaksian, perwalian, penyandang nasab dan pemilik bagian asabah pada kewarisan. Kelebihan dan keunggulan ini menempatkan kedudukan perempuan menurut agama adalah berada di bawah kedudukan laki-laki. Akan tetapi, dari penafsiran ini, al-Zamakhshari> terlihat tidak menafikan sama sekali kedudukan perempuan di dalam pemerintahan. Ada peluang pada saat ia menyatakan bahwa dasar kepemimpinan itu adalah karena adanya keunggulan atau karena terpenuhinya sifat-sifat utama yang terkait dengan bidang kepemimpinan, “*anna al-wila>yah innama>*

yastah}iqq bi al-fad}l, la> bi al-tagallub, wa al-istit}a>lah wa al-qahr.” Begitu pula ketika al-Zamakhshari> memisahkan antara kepemimpinan umum dan kepemimpinan khusus.¹⁰⁶

Di bagian dapat lain, konsep kepemimpinan perempuan menurut al-dilihat pula Zamakhshari> pada penafsiran QS. Al-Nisa>>’/4: 58:

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

وَيُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُّورٍ مُّضِيٍّ ۚ ذَٰلِكَ مَتْنُ الْكِتَابِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

Terjemahnya:

Sungguh Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh Allah sebaik-baiknya yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha mendengar, Maha Melihat.¹⁰⁷

Ia melihat bahwa perintah yang terkandung di dalam ayat, tidak terkhusus kepada laki-laki saja. Perempuan juga masuk pada obyek *khita* (orang kedua).

¹⁰⁶ Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf*, Jilid I, h. 495.

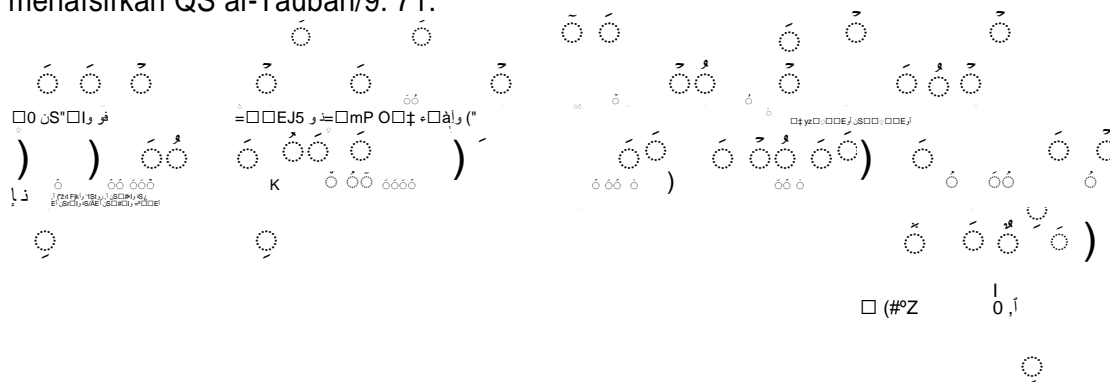
¹⁰⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 113.

الخباط ما-ء لك دحا في لك تماماً¹⁰⁸

Khit $a > b$ (yang menjadi obyek) ayat ini sifatnya umum bagi setiap orang, pada setiap amanah/tugas.

Dengan demikian, dalam pandangan al-Zamakhshari> ini, perempuan dapat mengemban tugas sebagai hakim untuk menegakkan keadilan dan amanah. Begitu pula jika dipandang bahwa kepala negara itu adalah tugas yang berkaitan dengan perwujudan amanah dan pemenuhan keadilan, maka bisa saja perempuan menjadi kepala negara atau presiden.

Masih terkait dengan kepemimpinan perempuan, al-Zamakhshari> ketika menafsirkan QS al-Taubah/9: 71:¹⁰⁹



Terjemahnya:

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebahagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah; Sungguh Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.¹¹⁰

Di ayat ini, al-Zamakhshari> menyamakan fungsi antara mukmin laki-laki dan mukmin perempuan di dalam pelaksanaan menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar. Sejalan dengan apa yang dilakukan oleh orang-orang

¹⁰⁸ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h.

¹⁰⁹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid II, h. 280.

¹¹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 266.

- a. Kepemimpinan perempuan berada di bawah bayang-bayang laki-laki disebabkan asal penciptaannya dari salah satu tulang rusuk laki-laki (Adam) yang bengkok.
- b. Kepemimpinan laki-laki atas perempuan bukanlah sesuatu yang dikotomis, melainkan kepemimpinan yang saling membutuhkan. Didasarkan pada pemahaman ayat QS al-Nisa>'/4: 32.
- c. Perempuan dengan keutamaan yang diberikan Allah kepadanya menjadi pemimpin di dalam rumah tangga dalam hal melayani dan menyelesaikan kebutuhan rumah tangga.
- d. Kepemimpinan di dalam wilayah yang berskala terbatas (*wilayah s}ugra>*) memungkinkan sepanjang perempuan memiliki kapasitas yang memadai terkait bidang tersebut. Sebab kepemimpinan menurutnya dicapai berdasarkan keutamaan atau kelebihan, bukan atas dasar kekuasaan dan kekerasan, ataupun pemaksaan.
- e. Bidang pekerjaan yang dapat diemban wanita antara lain sebagai hakim (karena persamaan dalam menerima dan melaksanakan amanah/QS. al-Nisa>>'/4: 58) dan sebagai anggota parlemen yang menyuarakan kebaikan dan mencegah terjadinya kemungkaran (karena kesetaraannya di dalam amar makruf dan nahi mungkar/QS A<li 'Imra>n/3: 104 dan QS al-Taubah/9: 71).

Anggapan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok sesungguhnya tidak memiliki dasar yang kuat. Menurut Ra>syid Ri>d}a> di dalam *Tafsi>r al-Mana>r*, Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Kitab Kejadian Perjanjian lama fasal II, dan beberapa hadis, niscaya pemikiran ini tidak akan terlintas dalam benak para pembaca al-Qur'an.¹¹⁵ Akan tetapi mufasssir-mufasssir

¹¹⁵ Al-Sayyid Muh}ammad Rasyi>d Ri>d}a>, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-H{aki>m al-Syahi>r bi Tafsi>r al-Mana>r*, juz IV (Cet. IV; Mesir: Da>r al-Mana>r, 1367H), h. 330

jika engkau membiarkannya, ia akan tetap bengkok. Maka Pesan-memesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan.” (HR Bukhari)

Hadis ini dan hadis-hadis senada, dipahami secara harfiah berdasarkan pengetahuan sebelumnya, yang dipengaruhi oleh pengetahuan dari kitab Perjanjian Lama. Tetapi ada pendapat berbeda yang disampaikan oleh Abu>Muslim al-As}baha>ni, Muhammad Abduh dan Rasyi>d Rid}a>. Mereka memandang bahwa yang dimaksud *nafs* itu adalah jenis, yang membawa kepada arti Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan penciptaan Adam.¹¹⁸ Karena itu makna hadis di atas adalah dipahami secara metaforis, bahwa perempuan itu seperti tulang rusuk yang bengkok. Dalam konteks ini, Nabi saw. memerintahkan laki-laki untuk memperlakukan isterinya dengan lemah lembut, dan tidak tergesa-gesa untuk memperbaikinya bila menemukan sesuatu yang salah.

Perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam tidaklah berkonotasi jelek. Tidak pula menunjukkan sebuah kekurangan. Akan tetapi terkait dengan keutamaan yang diberikan Allah kepada masing-masing berdasarkan pengetahuan Allah. Sebagai seorang yang selalu menggunakan rasionalitas dan kemampuan dalam bidang ilmu balagh, seharusnya hal ini tidak luput bagi al-Zamakhshari>. Apalagi penafsiran perempuan berasal dari tulang rusuk Adam membawa konsekuensi yang panjang pada wacana peran kepemimpinan perempuan.

¹¹⁸Muhammad Rasyid Ridha>, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Syahi>r bi Tafsir al-Mana>r*, juz IV, h. 330-332.

Terjemahnya:

¹¹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 598.

¹²⁰ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid III, h. 527.

¹²¹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid I, h. 459.

Dan nikahkanlah orang-orang yang masih membujang diantara kamu, dan juga orang-orang yang layak menikah dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan member kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui.¹²²

Perintah ini menurut al -Zamakhshari> sifatnya sunnat sebab nikah itu sendiri hukumnya sunnat . Hanya saja bisa menjadi wajib yaitu bagi para wali ketika perempuan meminta untuk dinikahkan . Nikah hukumnya sunnah berdasarkan

beberapa hadis Rasulullah saw. antara lain yang ditampilkan adalah:

1-عن عبيد بن سعيد قال : قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَنْ أَحْبَبَ تَزْوِجَ فِطْرَتِي فَلْيُزِّجْهُ " (رواه عبد الرزاق). 123.

Artinya:

Dari 'Ubaid bin Sa'i>d berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa yang menyukai fitrahku hendaklah dia mengikuti sunnahku (jalanku), yaitu menikah." (HR 'Abd al-Razza>q).

2-عن أبي أ □ □ قال : قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَنْ كَانَ مَوْسِرًا لَأَنْ يَتَزَوَّجَ فَلَمْ يَتَزَوَّجْ فَلْيُزِّجْهُ " (رواه أبو داود). 124.

Artinya:

Dari Abi> Naji>h berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa yang memiliki kelapangan untuk menikah kemudian ia tidak menikah maka ia tidak termasuk dari golongan kami." (HR Abu> Da>wu<d).

¹²²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 494.

¹²³Hadis ini ditakhri>j oleh Ibnu H{ajar al-'Asqalla>ni> pada Kitab *al-Ka>fi> al-Sya>f fi> Takhri>j Ah}a>di>s\ al-Kasysya>f* yang terdapat pada bgian bawah *Tafsi>r al-Kasysya>f*. Ibnu H{ajar menyebutkan bahwa hadis ini dikeluarkan oleh 'Abd al-Razza>q dari riwayat 'Ubaid bin Sa'i>d dalam bentuk mursal. 'Ubaid bukanlah sahabat. Ditemukan di riwayat lain hadis yang senada dari Abu> Hurairah lafadznya " مَنْ أَحْبَبَ الْإِسْلَامَ فَلْيُزِّجْهُ " . Lihat *al-Kasysya>f*, Jilid III, h. 228.

¹²⁴Hadis ini dikeluarkan oleh Abu> Da>wud, di al- Mara>si>l (Hadis-hadis Mursal), Ah}mad, Ish}a>q, al-Da>rimi>, al-T{abra>ni>, 'Abd al-Razza>q dan Ibnu Abi> Syaibah . Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid III, h . 228.

3-عن جابر قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : " إذا تزوج أحدكم عج شيطانه : يا ويله ، عصم
 125
 ابن آدم م ثلثي دينه . " (رواه الطحاوي).

Artinya:

Dari Ja>bir berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Jika seorang di antara kalian menikah, setannya akan berteriak 'Celaka! Anak cucu Adam telah melindungi dua pertiga agamanya dari godaanku.'" (HR al-T{abra>ni>).

4-عن عياض بن غنم الأشعري قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : " يا عياض لا تزوجن عجوزا
 126
 ولا عقرا ، فإن مكثت ر . " (رواه الأكم).

Artinya:

Dari 'Ayya>d} bin Ganam al-Asy'ari>berkata: Rasulullah saw. bersabda:
 "Hai 'Ayya>d}, Jangan engkau menikahi perempuan yang sudah tua,
 jangan juga perempuan yang mandul, sebab aku berbangga jika
 pengikutku banyak. (HR al-H{a>kim>).

Al-Zamakhshari> dengan menyebutkan banyak hadis yang terkait anjuran menikah dan urgensinya, seakan-akan ingin menunjukkan bahwa menikah adalah sesuatu yang sangat dianjurkan Nabi saw. sampai-sampai Nabi menjadikannya sebagai batas pemisah antara yang menjadi pengikutnya dan yang bukan pengikutnya. Dari hadis-hadis yang dikutip, al-Zamakhshari> menarik empat urgensi pernikahan

yaitu:

- Nikah adalah sunnatullah untuk mempertahankan kehidupan manusia
- Nikah adalah sesuatu yang sakral yang harus melewati persiapan yang matang.
- Nikah sebagai sarana untuk menjaga diri dari dosa dan semakin mendekatkan diri kepada Allah swt dengan berbagai ketaatan.

¹²⁶ Hadis ini dikeluarkan oleh al-H{a>kim dan al-S|a'labi> dari jalur Mu'a>wiyah bin Yah}ya> dari Yah}ya> bin Ja>bir dari Jubair bin Ma'mar dari 'Ayya>d}. Mu'a>wiyah termasuk perawi yang lemah . Lihat al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid III, h. 228.

d. Nikah bertujuan melahirkan generasi saleh yang menjadi kebanggaan Nabi kelak di hari kemudian.

Namun di bagian lain dari penjelasannya, ia berkata bahwa nikah pada sebuah kondisi dapat menjadi wajib untuk ditinggalkan, yaitu apabila dapat menjerumuskan kepada kemaksiatan dan kerusakan.¹²⁷

Dari pandangan-pandangannya terkait pernikahan dapat kita simpulkan bahwa al-Zamakhshari> tidak mengingkari nikah sebagai salah satu sunnatullah dan sunnah Nabi saw., meskipun ia memilih jalan tetap membujang sepanjang hidupnya. Kondisi pribadinya tidak membuatnya kemudian tidak memberikan porsi penjelasan yang cukup ketika berbicara masalah pernikahan. Kecuali ketika berbicara mengenai tujuan membina rumah tangga yang terkandung pada QS al-Ru>m/ 30: 21, al-Zamakhshari> hanya melihat perkawinan sebagai media perjumpaan untuk saling menyayangi setelah sebelumnya tidak saling mengenal serta tidak adanya faktor-faktor yang membuat mereka saling mengasihi seperti kekerabatan dan hubungan sedarah. Ketika berbicara pengertian mawaddah dan rah}mah yang kita pahami sebagai tujuan membina bahtera rumah tangga, ia hanya memberi pengertian singkat. Menurutnya mawaddah berarti hubungan suami isteri dan rah}mah berarti anak yang lahir dari hubungan itu. Seperti ia kutip dari al-H{asan r.a.¹²⁸

Pernyataan al-Zamakhshari> dalam sebuah bait syairnya bahwa ia mengikuti sunnah Nabi Isa a.s. hanyalah sebuah hiburan dalam syair.

وَأَلَادَ ۞ لَّاجِرًا مَلَفًا ذَكَ # صَا ۞ أَفْدَنَمَ لَا يَصِفُ حُجَّ تَتِمُّ لَا ۞ وَبَلَاءَا
تَتَفَصُّ حُت
نَبَا ۞ # يَوَّ ۞ عَسَى ۞ كُلُّ يَوْمٍ عَنَى ۞ مَكْرِيٍّ لَسَدَ ۞ وَوُثْمَ ۞ بَجَا ۞
يَارَ ۞ تَابَا ۞ يَوْمَ شَى ۞ قَلَا ۞ تَتَبِيرَ ۞

¹²⁷ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid III, h. 228.

¹²⁸Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid III, h. 228. 457-458.

أراد به النشأ الأعز فما درى # أولـيه دجـرًا أم يعـلـ[±]ـيه
 مـنـكـ[±]ـبـها أخـو شـعـفـة[±] ما زال مـكـرـهـبـ طـقـلـه[±] # فأصـدـيـحـ[±]
 ذاك الطـ[±] غـلـه[±] للـشـ[±] |[±] ر[±] مـكـرـهـبـ[±]ـا

لذلك تركت الدنيا وسبلها وأخذت سيرة[±] # مسيرتي[±] دية[±] تيمم[±] أحسن[±] دن[±] بذلك مذهب[±]ـي[±] 129

Kubuka lembaran-lembaran sejarah tentang orang tua dan anak-anaknya, Hampir tidak kudapatkan anak-anak yang tidak menyebut kejelekan orang tuanya. Kumelihat seorang ayah yang bekerja keras bersusah payah memperoleh harta dan mendapatkan anak-anak, lalu mendidik mereka dengan pendidikan yang baik. Ayah itu berharap anaknya menjadi anak yang terbaik, lalu siapa sangka sang anak mengikuti harapan ayahnya lalu menjadi baik atau menjadi bencana bagi ayahnya? Sang ayah menjadi sengsara karena perbuatan anaknya, dan karena anaknya menjadi beban masyarakat.

Alasan yang paling masuk akal setelah membaca sejarahnya adalah ia memilih

membuang disebabkan oleh masalah ekonomi, ketidakpercayaan pada dirinya karena cacat fisiknya dan yang paling utama adalah girah ilmiahnya yang menuntut ia melakukan perjalanan ilmiah dan menyusun kitab serta mengajarkan ilmu, sehingga waktunya tersita untuk hal tersebut. Alasan terakhir sepertinya adalah alasan yang paling logis.

2. Pakaian; Antara Pakaian Lahiriah dan Batiniah

Di antara yang istilah yang digunakan al-Qur'an untuk pakaian adalah *liba*>s. Liba>s ditemukan di dalam al-Qur'an berulang sebanyak sepuluh kali.¹³⁰ Di antaranya empat yang menunjukkan pakaian lahiriah, sedangkan enam yang lain menunjukkan kepada pakaian batiniah. Pakaian batiniah seperti fungsi suami sebagai pakaian bagi isteri (QS al-Baqarah/2: 187), ketakwaan sebagai pakaian terbaik (QS al-A'raf/7 : 26), ketakutan dan kelaparan sebagai pakaian (QS al-Nah}l/16: 112) dan malam sebagai

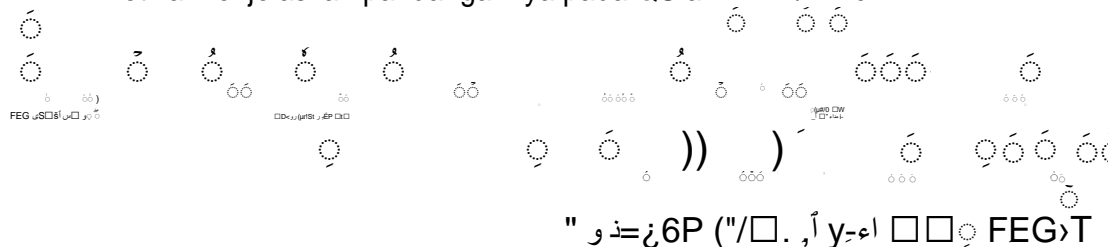
¹²⁹ Lihat Ah}mad Muh}ammad al- H{u>fi>, *al-Zamakhsyari*>, h. 97. Lihat juga 'Abd al-Fatta>h} Abu> Guddah, *al-'Ulama' al-'Uzza>bal-'Ulama' al-'Uzza>b allazli>na A<s}laru> al-'Ilm 'ala> al-Zawa>j* (Cet. I; H{alab: Maktab al-Mat}bu>'a>t al-Isla>miyyah, 1982), h. 77.

¹³⁰ Lihat Muh}ammad Fua>d 'Abd al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m* (Kairo: Da>r al-H{adi>s}, 2001), h. 744-745.

pakaian (QS al-Furqan/25: 47 dan al-Naba'/78: 10). Istilah lain untuk pakaian di dalam

al-Qur'an adalah *sliya>b* yang ditemukan berulang sebanyak 8 kali.¹³¹

Ketika menjelaskan pandangannya pada QS al-A'raf/7: 26:



Terjemahnya:

Wahai anak cucu Adam, Sesungguhnya kami telah menyediakan pakaian untuk menutupi auratmu dan untuk perhiasan bagimu. Tetapi pakaian takwa, itulah yang lebih baik. Demikianlah sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka ingat.¹³²

Al-Zamakhshari menjelaskan bahwa pakaian lahiriah itu terbagi dua; pakaian untuk menutup aurat dan pakaian sebagai perhiasan. Di samping itu, ada juga pakaian batiniah yaitu pakaian takwa berupa sifat wara' dan takut kepada Allah. Allah menyebut pakaian takwa sebagai pakaian terbaik sehingga memakai pakaian baik itu dalam konteks menutup aurat maupun dalam konteks keindahan haruslah didasari dengan pakaian ketakwaan. Pakaian adalah salah satu nikmat terbesar Allah kepada manusia, sebab ketelanjangan adalah bentuk kehinaan dan keterbelakangan, sedangkan menutup aurat adalah sesuatu yang sangat agung karena merupakan bagian dari ketakwaan.¹³³

Pada penafsiran al-*sliya>b*, al-Zamakhshari juga tidak membatasinya pada pakaian lahiriah yang membungkus jasmani, akan tetapi juga kepada pakaian rohani yang tercermin pada perilaku. Seperti terlihat pada tafsir QS al-Mudassir/74: 4:

¹³¹ Lihat Muh{ammad Fua>d 'Abd al-Ba>q, *al-Mu'jam al-Mufahras*, h. 198-199.

¹³² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 206.

¹³³ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid II, h. 93-94.

Dan pakaianmu bersihkanlah.¹³⁴

باینٹا رهاطو الجبید و لیذا و نادرلاً اذا موفصو عاقتلاب نم المبیاع و سنادم
رہاٹ
نلاف
قلاخ¹³⁵
لاً

Al-Zamakhshary> juga melihat adanya hubungan yang simetris antara kebersihan lahiriah dan kebersihan batiniah. Orang yang bersih batinnya dan selalu menyucikannya, juga selalu memperhatikan kebersihan lahiriahnya dan selalu menyucikannya.¹³⁶

[illegible]

¹³⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 849.

¹³⁵ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h. 633.

¹³⁶ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h. 633.

Terjemahnya:

Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan.¹³⁷ Sungguh Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.

Zi>nah yang diperintahkan di sini adalah pakaian yang mengandung dua fungsi yaitu menutupi aurat dan terlihat indah. Dahulu kala, orang-orang Arab ketika hendak melakukan tawaf, mereka terlebih dahulu menanggalkan pakaian mereka di luar masjid. Mereka melakukan tawaf dalam keadaan telanjang sebab mereka tidak ingin beribadah dengan mengenakan pakaian dosa-dosa. Mereka juga berharap dosa-dosa mereka ditanggalkan oleh Allah, sebagaimana mereka menanggalkan pakaian.¹³⁸

Terlihat jelas aspek rasionalitas dari al-Zamakhshari> yang tidak hanya memandang sesuatu berdasarkan aspek lahiriah dari teks, tetapi juga mampu menyingkap makna yang tersembunyi dari teks sehingga teks-teks tersebut tidak kaku dan tampak lebih dialogis dengan realita. Hal ini tentu saja tidak terlepas dari kapasitas keilmuan yang dimilikinya yang ia dapatkan melalui perjalanan ilmiah yang tidak kenal lelah.

3. *Akhla>q al-Kari>mah*

Akhlak di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai budi pekerti atau kelakuan.¹³⁹ Meskipun sebenarnya kata akhlak berasal dari bahasa Arab, namun kata ini tidak di temukan di dalam al-Qur'an. Yang ada hanyalah *khuluq*, bentuk tunggal dari akhlaq yang ditemukan pada QS al-Qalam/68: 4

أَوَّلَ
بُحُرٍ
مَّا
يَكُونُ
الْقَلَمُ
أَوَّلَ
بُحُرٍ
مَّا
يَكُونُ
الْقَلَمُ

أَوَّلَ
بُحُرٍ
مَّا
يَكُونُ
الْقَلَمُ

¹³⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 207.

¹³⁸ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid II, h. 96.

¹³⁹ Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Ed. III (Cet. I; Jakarta: Balai Pustaka, 2001), h. 20.

Terjemahnya:

Dan Sesungguhnya engkau benar-benar, berbudi pekerti yang luhur.¹⁴⁰ Al-

Zamakhshari> memandang bahwa budi pekerti yang luhur dari Rasulullah saw. tergambar ketika ia mampu menanggung reaksi negatif berupa cemoohan, intimidasi dan perlakuan kasar dari kaumnya di awal risalah. Rasulullah saw. menghadapi semuanya dengan perlakuan yang baik dan menghindari konflik dengan kaumnya. Sejalan dengan perintah Allah kepadanya di dalam menghadapi kaumnya pada QS al-A'raf/7: 199, yang memerintahkannya menjadi pemaaf, tetap mengajak kepada kebaikan dan menghindari interaksi dengan orang-orang yang bebal. Akhlak atau budi pekerti adalah salah satu sendi pokok agama. Di dalam al-Qur'an, perintah berakhlak mulia dapat dilihat dari ayat-ayat yang menerangkannya secara eksplisi dan implisit.

a. Akhlak kepada Allah

Inti dari pada akhlak terhadap Allah swt. adalah pengakuan dan kesadaran bahwa tiada Tuhan melainkan Allah. Menurut al-Zamakhshari>, akhlak kepada Allah berupa mengharap berkah hanya kepada-Nya, memuji-Nya, mengagungkan-Nya dan memuliakan-Nya.¹⁴¹

Dari sudut pandang Mu'tazilah tentu saja akhlak yang paling utama terhadap Allah swt. adalah menyucikan-Nya dari segala hal yang bertentangan dengan ke-Esa-an Allah. Karena itu al-Zamakhshari> melakukan takwil terhadap ayat-ayat yang bentuk (siya>q) lahiriahnya menunjukkan kepada penyerupaan dengan makhluk. Itu

¹⁴⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 207.

¹⁴¹ Lihat tafsir QS al-Fa>ti>h/1: 1. Al-H{amd telah mencerminkan apa yang seharusnya dilakukan manusia kepada Allah swt. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 14.

semua adalah bentuk akhlak kepada Allah swt. yaitu menjaga ke-Tauhid-an-Nya. Di antaranya adalah: QS al-Baqarah/2: 186:

[illegible]

Terjemahnya:

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah-Ku) dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran.¹⁴²

Qari>b atau dekat ditakwilkannya sebagai bentuk tamsil (perumpamaan) keadaan Allah yang mudah mengabulkan orang yang berdoa kepada-Nya dengan keadaan orang yang berada dekat secara fisik sehingga dengan cepat dapat didapatkan bantuannya.¹⁴³

Begitu pula, ia menakwilkan ayat-ayat tentang rukyah, atau Allah dapat dilihat oleh orang-orang beriman kelak di akhirat. Ia menafsirkan ayat (رَأَوْا زُلْفَةً نَّوْا يَوْمَ يُخْرِجُنَا عَنْ أَمْشَارِنَا) pada QS al-Qiya>mah/75: 22 dengan menunggu dan mengharap.¹⁴⁴

Di antara akhlak manusia kepada Allah yaitu hanya kepada-Nya manusia beribadah dan meminta pertolongan (QS al-Fa>ti{ah/1: 5).

b. Akhlak Kepada Nabi

Kedudukan Muhammad saw. sebagai rasul Allah membuat beliau harus mendapatkan penghormatan melebihi manusia yang lain. Allah swt. berfirman di dalam QS al-H{ujura>t/49: 2 :

¹⁴²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 35.

¹⁴³ Lihat al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h. 227.

¹⁴⁴ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h. 649-650.

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu meninggikan suaramu melebihi suara nabi, dan janganlah kamu berkata kepadanya dengan suara yang keras, sebagaimana kerasnya (suara) sebagian kamu terhadap sebagian yang lain, nanti (pahala) segala amalmu bisa terhapus, sedangkan kamu tidak menyadari.¹⁴⁵

Al-Zamakhshari> menyatakan bahwa larangan meninggikan suara terhadap Nabi saw. tidak berarti kerasnya volume suara semata, akan tetapi segala sesuatu yang tidak menempatkannya pada posisi kenabian dan keagungan kedudukannya di hadapan manusia. Sebab setelah ayat ini turun, diriwayatkan bahwa seorang sahabat yang bernama Sa'bit bin Qais bin Syamma>s yang memiliki suara yang keras karena pendengarannya agak terganggu berkata: “Wahai Rasul Allah, ayat ini telah turun kepadamu, sedangkan saya adalah orang yang memiliki suara yang keras, maka aku takut amalan-amalanku akan terhapus.” Rasulullah menjawab: “Bukan engkau yang dimaksud, sesungguhnya engkau itu hidup dengan baik, dan kelak akan mati dengan baik, dan engkau termasuk penghuni surga.”.¹⁴⁶

The image is a highly complex and abstract composition. It features a dense arrangement of various symbols, including mathematical notations, Greek letters, and geometric shapes, set against a dark background. The symbols are scattered across the frame, with some appearing in clusters and others in isolation. The overall effect is one of a chaotic yet structured visual field, reminiscent of a complex data visualization or a highly stylized graphic design. The symbols include mathematical expressions like $\frac{1}{2} \log \frac{1}{2}$, $\frac{1}{2} \log \frac{1}{2}$, and $\frac{1}{2} \log \frac{1}{2}$, as well as Greek letters like α , β , and γ . There are also geometric shapes like circles, squares, and triangles, and various other symbols like π , ϕ , and ψ .

¹⁴⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 743.

¹⁴⁶Hadis ini disepakati oleh Imam al-Bukha>ri> dan Muslim dari Anas. Lihat al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h. 344.

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul¹⁴⁷ (Muhammad), dan Ulil Amri (Pemegang Kekuasaan) di antara kamu...

Al-Zamakhshari> di dalam menjelaskan ayat ini mengutip sebuah hadis:

مَنْ عَاطَى رَسُوْلَ اللهِ لَصِدَّ إِلَى اللهِ لَعَنَ عَلَيْهِ وَوَلَدُهُ نَمَّ عَاطَى نِي فَدَقَّ عَاطَى
نَعَا بِقَرِيْرِهِ ضَرَّ اللهُ
دَقَّقَ صَدَّ اللهُ، نَمَّوْا عَطِيْ مَا يَرِي دَقَّقَ عَاطَى نِي نَمَّوْا صَعِيْ مَا يَرِي دَقَّقَ صَدَّيْ.
اللهَا نَمَّوْا صَدَّيْ
(قَفْتَمَهْيَلَع)¹⁴⁸.

Artinya:

Dari Abu Hurairah ia berkata, Rasulullah saw. bersabda: “Barangsiapa yang taat kepadaku, sungguh ia telah taat kepada Allah. Barangsiapa yang tidak taat kepadaku, sungguh ia telah tidak taat kepada Allah. Dan barangsiapa yang mentaati utusanku (orang-orang yang diutus di *sara>ya*), sungguh ia telah taat kepadaku, dan barangsiapa yang ingkar kepada utusanku, sungguh ia juga telah ingkar kepadaku.” (HR Bukha>ri> dan Muslim).

Di antara akhlak kepada Nabi, menurut al-Zamakhshari> adalah senantiasa bershalawat kepadanya. Bahkan perintah bershalawat kepada Nabi dari Allah swt. pada QS al-Ah}za>b/33: 56 menurutnya hukumnya adalah wajib. Di dalam penjelasannya pada ayat ini, al-Zamakhshari> juga menyatakan bahwa selain bershalawat kepada Nabi dibolehkan juga bershalawat kepada selainnya seperti kepada keluarganya, atau kepada ulama. Hal ini menurutnya boleh, berdasarkan QS al-Nu>r/24: 103. Namun menurut ulama, shalawat itu harus mengikut kepada shalawat terhadap Nabi saw., tidak boleh berdiri sendiri.¹⁴⁹

¹⁴⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 114.

¹⁴⁸Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukha>ri> dari jalur al-A'raj dari Abu> Hurairah. Adapun Muslimmeriwayatkannya dari jalur al-A'raj dan Abu> Salamah, kedua-duanya dari Abu> Hurairah. Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h.513.

¹⁴⁹Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h.540-541.

Meskipun al-Zamakhsyari> memandang keharusan bagi orang Islam berakhlakul karimah kepada Nabi saw., namun di beberapa bagian tafsirnya ada pandangan-pandangannya yang kurang etis bagi kedudukan kenabian Muhammad saw. Hal tersebut terlihat pada tafsir QS al-Taubah/9: 43:

1 f±60.Ā (/□'و S"□œ □PQĀ FE fi P XZ ("E y_ذ
(EF□0 ,Ā□>q

Terjemahnya:

Allah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sebelum kamu mengetahui orang-orang yang berdusta?¹⁵⁰

Pemberian maaf Allah kepada Nabi saw. adalah *kina>yah* atas pelanggaran. Pemberian maaf diberikan diawali oleh adanya pelanggaran. Arti ayat tersebut adalah, engkau (Muhammad) telah berbuat salah dan sungguh jelek apa yang telah engkau lakukan.¹⁵¹

Hal yang sama terlihat ketika ia menafsirkan QS al-Tah}ri>m/66: 1:

□ (#ZررS>~ ,أو, F*Êأ ت□~=□ '□·rطFE ,Ā □ZĀ □□
م=◌ì (E□◌WĀ□"□ŪŪ

Terjemahnya:

WahaiNabi! Mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu; Engkau inginmenyenangkan hati isteri-isterimu? Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.¹⁵²

Al-Zamakhsyari> mengurai sebab turunnya ayat, kemudian mengambil kesimpulan bahwa teguran Allah swt. kepada Nabi saw. karena kesalahan yang dilakukannya. Sebab menurutnya, tidak seorangpun yang memiliki otoritas untuk mengharamkan apa yang telah dihalalkan Allah. Apa saja yang dihalalkan Allah, tentu

¹⁵⁰ Kementarian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 261.

¹⁵¹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid II, h.265.

¹⁵² Kementarian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 819.

saja didasari oleh adanya masalah dan hikmah yang Allah ketahui. Maka ketika Nabi mengharamkannya itu berarti Nabi membalikkan sebuah maslahat menjadi sebuah kerusakan (*mafsadah*).¹⁵³

Al-Zamakhshari> juga memandang bahwa kedudukan Malaikat Jibril a.s. lebih mulia dibandingkan kedudukan Nabi Muhammad saw. Seperti terlihat pada tafsir QS al-Takwi>r/81: 22, ia berkata

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا كَذِبًا لِلَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾. “Bukanlah temanmu itu gila, yaitu Muhammad saw. sebagaimana yang dituduhkan oleh orang kafir. Firman ini menunjukkan kepadamu betapa agung kedudukan Malaikat Jibril dan keutamaannya atas seluruh malaikat, serta kedudukannya yang lebih tinggi atas manusia yang terbaik, Muhammad saw. Hal ini didasari perbandingan antara dua ayat yang

saling berangkai. Aku telah menimbangnyā antara ayat sebelumnya ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا كَذِبًا لِلَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا كَذِبًا لِلَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾ “Sesungguhnya (al-Qur’an)

itu benar-benar firman (Allah yang dibawa oleh) utusan yang mulia (Jibril), yang memiliki kekuatan, memiliki kedudukan tinggi di sisi (Allah) yang memiliki ‘Arsy, yang di sana (di alam malaikat) ditaati dan dipercaya,” dengan ayat ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا كَذِبًا لِلَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا كَذِبًا لِلَّذِينَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾. “Bukanlah temanmu itu gila, yaitu Muhammad saw.”¹⁵⁴

Dapat dipahami pandangan al-Zamakhshari> di atas, bahwa Allah memberikan pujian yang tinggi kepada Jibril dengan redaksi yang sangat indah, namun ketika setelah itu Allah menyebut Nabi Muhammad saw., Allah tidak memberi pujian apa-apa, hanya menafikan tuduhan orang kafir, bahwa Nabi saw. gila.

Pandangannya yang menyiratkan kekurangan yang dimiliki oleh Nabi saw. tentu saja menjadi sebuah keterbatasannya. Sebab teguran Allah swt. kepada Nabi dapat ditransformasikan melalui mekanisme takwil, sebagaimana yang dilakukannya ketika berhadapan dengan ayat-ayat teologis. Lagi pula ia mengetahui bahwa konteks pewahyuan tidak dapat disamakan dalam konteks pengertian manusia.

¹⁵³ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h.551.

¹⁵⁴ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h.699.

¹⁵⁶ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid I, h.600.

(penghormatan itu dengan yang sepadan). Sungguh Allah¹⁵⁷ memperhitungkan segala sesuatu.

Pada penjelasan ayat ini, al-Zamakhshari> menguraikan hukum salam dari tinjauan fikih. Namun yang lebih utama adalah bagaimana makna dari ucapan salam yang berupa doa keselamatan kepada Allah bagi orang lain, termasuk kepada orang yang tidak beragama Islam. Menurutnya, begitu pentingnya arti doa ini, ketika orang non-muslim memberikan salam maka tetap harus dijawab yaitu dengan ucapan “*wa ‘alaika al-sala>m*” minus “*rah}matulla>h*.” Sebab kalimat “*rah}matulla>h*” mengandung arti permohonan ampunan. Al-Zamakhshari> juga memandang adanya kebolehan untuk memulai mengucapkan salam kepada non-muslim, dan mendoakannya terkait kehidupan dunianya. Penjelasan al-Zamakhshari> ditutup dengan upaya generalisasi makna keselamatan dan ajakan saling menghormati pada segala urusan, tidak terkhusus pada ucapan salam semata.¹⁵⁸

Adapun akhlak terhadap sesama manusia dalam konteks larangan antara lain; larangan mengambil harta sesama manusia dengan cara yang salah. Al-Zamakhshari> memberi penegasan tentang itu pada QS al-Baqarah/2: 188. Cara yang salah kemudian dicarikan legalitas melalui sumpah palsu, kesaksian palsu atau dengan perdamaian padahal diketahui bahwa yang dilakukannya itu adalah tindakan menganiaya orang lain. Ia menyebutkan hadis Nabi sebagai argumentasi bahwa perbuatan tersebut sangat terlarang, bahkan disebutkan oleh Rasulullah saw. bahwa apa yang diambil dari hak saudaranya tersebut adalah bagian dari neraka.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 119.

¹⁵⁸ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid I, h.534.

¹⁵⁹ Hadis yang dimaksud adalah hadis dari Ummu Salamah tentang dua orang yang berselisih tentang harta. Nabi hanya memutuskan berdasarkan bukti lahiriah, karena itu Nabi mengingatkan jika ada keputusannya yang merugikan atau mengambil hak yang lain, maka harus diketahui itu adalah

¹⁶¹ Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid III, h.482.

d. Akhlak Kepada Lingkungan

Pada dasarnya, gambaran akhlak manusia terhadap lingkungan berangkat dari kedudukan manusia itu sendiri sebagai khalifah. Lingkungan yang dimaksud di sini adalah semua yang ada di sekeliling manusia. Allah menjadikan manusia sebagai khalifah di atas bumi, karena pengetahuan Allah bahwa ada mashlahat di dalam penetapan tersebut. Ketika para malaikat mengajukan pertanyaan dengan nada ketidaksetujuan, Allah menyatakan bahwa Ia mengetahui apa yang tidak mereka ketahui. Cukuplah bagi hamba-hamba ketahui bahwa semua perbuatan Allah adalah baik dan mengandung hikmah.¹⁶² Malaikat meragukan dan menganggap manusia akan melakukan kerusakan di atas bumi, namun Allah dengan pengetahuan-Nya menolak asumsi para malaikat tersebut.

Allah menciptakan aturan mengenai itu yang disebut dengan sunnatullah. Sunnatullah adalah aturan Allah yang tidak berubah. Aturan yang mengatur kehidupan manusia di atas bumi adalah satu. Bagi siapa yang menghendaki kebahagiaan, maka hendaklah ia mengikuti jalan yang telah ditetapkan berupa prinsip-prinsip yang baik, dan menyesuaikan segala tindakan dan aktifitasnya berdasarkan prinsip-prinsip tersebut. Bila bertentangan atau melenceng, maka yang ia akan dapatkan adalah kesengsaraan.¹⁶³

Dalam pengertian ini, al-Zamakhshari> berpandangan bahwa diangkatnya manusia sebagai khalifah di atas bumi adalah dalam konteks melakukan perbaikan di

¹⁶² Al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid I, h.129.

¹⁶³ Muh}ammad Haisyu>r, *Sunan al-Qur'a>n fi Qiya>m al-H{ad}a>ra>t wa Suqu>tihya>* (Cet. I; Kairo: al-Ma'had al-'A<lami> li al-Fikr al-Islami>, 1996), h. 8.

¹⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 306-307.

¹⁶⁵Al-Zamakhsyari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid II, h.391.

¹⁶⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 576.

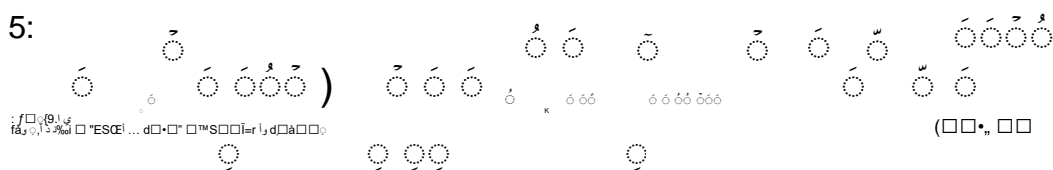
¹⁶⁸ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f* , Jilid III, h.466-467.

sunnatullah dan menjalankan ketakwaan dan tuntutan keimanan, maka mereka akan mendapatkan keberkahan di mana-mana, baik yang turun dari langit ataupun yang keluar dari permukaan bumi (QS al-A'ra>f/7: 96).

Al-Zamakhshari> karena itu memandang bahwa posisi manusia sebagai khalifah harus diwujudkan dengan cara mengikuti petunjuk-petunjuk Allah. Bahkan sampai kepada akhlak terhadap lingkungan. Al-Zamakhshari> dipembahasan terdahulu memberikan pandangan yang secara implisit menunjukkan perhatiannya kepada lingkungan. Yaitu ketika menyatakan perlunya berhemat menggunakan air ketika berwudhu, tepatnya pada saat mencuci kaki. Itu termasuk salah satu rahasia mengapa kaki diikutkan (*ma't}{u>f*) kepada anggota wudhu yang hanya dibasuh.

Kemestian menjaga lingkungan juga tetap harus dipertahankan meskipun dalam kondisi peperangan sekalipun. Mencabut atau menebang pohon adalah perbuatan terlarang. Kalaupun terpaksa menebang pohon itu harus ada izin dari Allah, atau dalam artian jika harus dilakukan maka itu dilakukan dalam rangka maslahat yang lebih besar. Seperti dijelaskan al-Zamakhshari> pada penjelasan QS al-H{asyr/59:

5:



Terjemahnya:

Apa yang kamu tebang di antara pohon kurma (milik orang-orang kafir) atau yang kamu biarkan (tumbuh) berdiri di atas pokoknya, maka (itu terjadi) dengan izin Allah; dan karena Dia hendak memberikan kehinaan kepada orang-orang fasik.¹⁶⁹

Pohon kurma yang dimiliki musuh, pada tataran kepentingan dan taktik peperangan dapat ditebang ataupun dibiarkan tumbuh. Al-Zamakhshari> menyampaikan sebuah riwayat mengenai orang-orang Yahudi melakukan protes

¹⁶⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 797.

kepada Nabi Muhammad saw., karena Nabi memerintahkan pohon-pohon kurma mereka ditebang. Protes dilakukan karena mereka tahu Nabi melarang umatnya melakukan kerusakan di atas bumi. Wahyu turun mengizinkan Rasulullah saw. menebangi pohon kurma agar orang-orang Yahudi bertambah marah dan penderitaan serta kerugian yang mereka alami menjadi sangat besar.¹⁷⁰

Menjaga lingkungan menjadi niscaya dalam rangkaian kekhalifan manusia di atas permukaan bumi. Sunnatullah di bumi menghendaki, bila ingin mendapatkan kebahagiaan, maka prinsip-prinsip kebahagiaan tidak boleh dilanggar. Sebaliknya jika dilanggar maka ganjarannya adalah kepedihan dalam bentuk kerusakan sistem. Namun di atas semua itu, al-Zamakhshari> terlihat mengembalikan semuanya kepada ketetapan Allah swt. Bahkan kerusakan di bumi dan di laut, ia bahasakan sebagai kedurhakaan kepada Allah swt. *Wallahu A'lam*

E. Dampak Pemikiran al-Zamakhshari> terhadap Pemikiran Tafsir Sesudahnya

1. Dampaknya terhadap ilmu tafsir

Al-Kasysya>f adalah karya terbesar al-Zamakhshari> yang telah memberi pengaruh yang luar biasa pada bidang tafsir. Tafsir ini meskipun memiliki cela karena nuansa Mu'tazilah yang amat kentara, tetap menjadi rujukan utama dalam kajian tafsir. Tidak lama setelah tafsir ini lahir, beberapa ulama telah menjadikannya sebagai dasar penafsiran seperti yang dilakukan oleh al-Baid}a>wi> (691 H) yang menyusun tafsir *Anwa>r al-Tanzi>l wa Asra>r al-Ta'wi>l*. Menurut beberapa ulama, di antaranya al-Z{ahabi>

¹⁷⁰ Lihat al-Zamakhshari>, *Tafsi>r al-Kasysya>f*, Jilid IV, h.488-489.

bahwa tafsir ini adalah ringkasan dari al-Kasysya>f. al-Baid}a>wi> hanya membuang unsur-unsur Mu'tazilah di dalamnya.¹⁷¹

Selanjutnya adalah Imam al-Nasafi> (701 H) yang membuat tafsir *Mada>rik al-Tanzi>l wa H{aqa>iq al-Ta'wi>l*. Menurut al-Z{ahabi>, tafsir al-Nasafi> ini merupakan ringkasan antara tafsir *al-Baid}awi>* dan *al-Kasysya>f*. Setelah itu, hampir seluruh kajian tafsir yang datang kemudian juga mengacu kepada apa yang terdapat di dalam *al-Kasysya>f*. Sebutlah misalnya Tafsir *al-Bah}r al-Muh}i>t} karya Abu> H{ayya>n al-Andalu>si> (745 H), Tafsir Gara>ib al-Qur'a>n wa Raga>ib al-Furqa>n karya Niz}a>m al-Di>n al-H{asan al-Naisabu>ri> (886 H). Tafsir ini menurut al-Z{ahabi> adalah ringkasan dari Tafsir *al-Kabi>r karya Fakhr al-Ra>zi> (606 H), dengan menambah sebagian dari al-Kasysya>f. Demikian pula halnya dengan Tafsir Irsya>d 'Aql al-Sali>m ila> Maza>ya> al-Kita>b al-Kari>m karya Muh}ammad bin Muh}ammad Abu> al-Su'u>d (982 H).¹⁷²**

Tafsir-tafsir di atas lahir dari kebesaran tafsir *al-Kasysya>f*. Di antara penulisnya ada yang secara gamblang menyatakan bahwa ia mengambil dari *al-Kasysya>f*. Ada pula yang tidak menyebutkan itu, namun jika dilihat dari pembahasan mereka dari aspek balagah dan kekuatan makna serta lafaz, tampak berasal dari pengaruh al-Zamakhshari> dan tafsir al-Kasysya>fnya.

Eksistensi al-Kasysya>f yang sangat penting, melahirkan gagasan melakukan hal untuk lebih mengefektifkan substansi yang terkandung di dalamnya. Maka lahirlah upaya untuk memberinya syarah dan *h}a>syiah*. Syarah adalah upaya penjelasan lebih lanjut terhadap sebuah kitab dengan mengikuti alur kitab tersebut. Biasanya, syarah berfungsi lebih menguatkan penjelasan, atau mengkonfirmasi informasi yang

¹⁷¹ Lihat Muhammad Ḥusayn al-Žahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I, h. 211.

¹⁷² Lihat Muhammad Ḥusayn al-Žahabi>, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, jilid I, h. 245.

dianggap belum lengkap. Sedangkan *h{a>syiah* bentuknya lebih ringkas dari syarah. Wujudnya hanya tambahan uraian dan penjelasan terhadap persoalan-persoalan yang dianggap penting saja oleh pemberi *h{a>syiah*. *H{a>syiah* ini selalu mengikut pada kitab asli dengan menempati sisi bawah atas sisi samping kitab. *H{a<syiah* berarti sisi, tepi atau pinggir.¹⁷³ Di antara beberapa *h{a>syiah* dan syarah al-Kasysya>f adalah:

- a. *H{a>syiah al-Intis}a>f fi>ma> Tad}jammanuh al-Kasysya>f min al-l'tiza>l* karya Ah}mad ibn al-Munayyir al-Iskandari> (683 H). Di sini Ibnu al-Munayyir mengikuti seluruh penafsiran al-Zamakhshari> yang mengandung aspek teologi Mu'tazilah dengan memberi sanggahan berdasarkan teologi ahlussunnah.
- b. *Al-Ins}a>f* karya Abu> Ish}aq 'Abd al-Kari>m ibn 'Ali> al-'Ira>q i> (704 H). Di *h{a>syiah*nya ini, al-'Ira>q i> mencoba menengahi antara al-Zamakhshari> dan al-Munayyir.
- c. *Al-Tamyi>z li Baya>n Ma> fi> Tafsi>r al-Zamakhshari>min al-l'tiza>l fi> al-Kita>b al-'Azi>z* karya Abu> 'Ali> 'Umar ibn Muh}ammad al-Suku>ni> (717 H). *H{a<syiah* ini kemudian menjadi buku tersendiri yang diberi judul al-Muqtad}ab.
- d. *Futu>h} al-Gaib fi> al-Kasyf 'an Qina>' al-Raib* karya Syaraf al-Di>n al-T{i>bi> (743 H).
- e. *H{a>syiah Kasysya>f al-Kasysya>f* karya Umar ibn 'Abd al-Rah}man al-Balqi>ni> (743 H).

Selain lima syarah dan *h{a>syiah* di atas ada beberapa lagi yang lain baik merupakan syarah atau *h{a>syiah* langsung maupun syarah atau *h{a>syiah* dari lima syarah atau *h{a>syiah* di atas.¹⁷⁴

¹⁷³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Pesantren al-Munawwir, 1984), h. 289.

¹⁷⁴ Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h.272-277.

Tidak hanya berupa kitab tafsir, *syarah* dan *h{a>syiah*, *al-Kasysya>f* juga menghasilkan beberapa kitab sebagai ringkasan seperti; *Jam' al-Jawa>mi'* yang disusun oleh al-Syaikh 'Ali> al-T{u>si> (561 H), *Taqri>b al-Tafsi>r Ikhtis}ar al-Kasysya>f* karya Qut}b al-Di>n al-S{airafi> (698 H), *al-Jawhar al-Syafa>f al-Multaqat} min Maga>s}a>t al-Kasysya>f* karya Abdulla>h bin al-Ha>di> (910 H) dan *Khula>s}ah al-Kasysya>f* karya S{iddi>q H{asan Kha>n (1307 H).

Hadis-hadis yang digunakan al-Zamakhshari> di dalam *al-Kasysya>f* juga menjadi obyek kajian. Al-Ima>m Jama>l al-Di>n Abdulla>h al-Zaila'i> (762 H) melakukan upaya takhri>j atas hadis-hadis tersebut pada kitab yang disusunnya dengan judul *Takhri>j Ah}a>di>s\ al-Kasysya>f* yang selanjutnya diringkask lagi oleh Ibnu H{ajar al-'Asqalla>ni> (852 H) dengan kitab berjudul *al-Ka>f al-Sya>f fi> Takhri>j Ah}a>di>s\ al-Kasysya>f*.¹⁷⁵

Selain di bidang tafsir dan hadis, *al-Kasysya>f* juga mendapat perhatian dari aspek bahasa dan balagh yang dikandungnya. Seorang ahli balagh yang bernama al-Ima>m Yah}ya> bin H{amzah al-'Alawi> al-Yamani> (749 H) menyusun sebuah kitab yang berjudul al-T{ira>z. Di dalam muqaddimah, ia jelaskan bahwa ia menyusun kitabnya itu termotivasi oleh aspek-aspek balagh pada *al-Kasysya>f*.¹⁷⁶

Aspek teologi Mu'tazilah yang dinilai sebagai mengurangi nilai tafsir ini juga menjadi perhatian dan penelitian hingga saat ini. Namun sejak awal telah dilakukan oleh Ibn al-Munayyir dan al-Suku>ni> serta secara khusus dilakukan oleh Taqy al-Di>n

¹⁷⁵ Lihat Mah{ru>s H{usain, *al-Baya>n fi> 'Ilm al-Takhri>j wa Dira>sah al-Asa>nid* (Kairo: Muqarrar Ja>mi'ah al-Azhar al-Syari>f, 1994), h. 14.

¹⁷⁶ Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h.278.

al-Subki> (756 H). Al-Subki> menamakan kitabnya tersebut dengan judul *al-Inkifa>f 'an Iqra> al-Kasysya>f*.¹⁷⁷

Di Indonesia, kajian tafsir juga selalu menempatkan tafsir *al-Kasysya>f* sebagai rujukan utama. Ini bisa terlihat pada literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia antara tahun 1990-2000. Islah Gusmian mengklasifikasi sumber-sumber rujukan pada literatur tafsir Indonesia pada kurun waktu itu dan menemukan bahwa di antara 54 rujukan tafsir berbahasa Arab, *al-Kasysya>f* menempati rujukan yang paling banyak digunakan. Dalam penelitiannya, Islah Gusmian mendapatkan ada 12 literatur yang menggunakan *al-Kasysya>f*. Lebih banyak dari *Tafsi>r Jami' al-Baya>n* karya Imam al-T{abari>, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Azji>m* karya Imam Ibnu Kas\i>r, dan tafsir rujukan lainnya. Literatur tafsir Indonesia yang menggunakan *al-Kasysya>f* sebagai rujukan antara lain; *Meneyelami Kebebasan Manusia* karya Machasin, *Tafsir Kebencian* karya Zaitunah Subhan, *Ahl al-Kitab Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Galib M, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an* karya Jalaluddin Rahman dan lain-lain.¹⁷⁸

Tafsir *al-Kasysya>f* dengan kandungan khazanah keilmuan yang kaya tentu saja akan terus menjadi perhatian dan rujukan di dalam kajian tafsir, sekaligus menjadi batu loncatan dalam menciptakan sebuah karya tafsir yang dapat diterima dan diaplikasikan sebagai perwujudan nilai-nilai kandungan al-Qur'an.

2. Dampaknya terhadap Ilmu Bahasa

Salah satu pembahasan dalam ilmu balagh yang cukup intens digunakan di dalam penafsiran al-zamakhshari adalah ilmu al-baya>n. Al-Zamakhshari> memfungsikan ilmu al-baya>n secara maksimal dengan dua fungsi utama, yaitu

¹⁷⁷ Al-Juwaini>, *Manhaj al-Zamakhshari>*, h.276.

¹⁷⁸ Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Cet. I; Jakarta Selatan: Teraju, 2003), h. 189-190.

interpretatif dan argumentatif. Pada fungsi pertama al-Zamakhshari> menggunakan kaidah-kaidah ilmu al-baya>n untuk menjelaskan kandungan-kandungan ayat-ayat al-Qur'a>n, tetapi digunakan pula untuk mendukung golongan-golongan Muktazilah yang dianutnya. Fungsi kedua digunakan oleh al-Zamakhshari> dalam rangka menafsirkan ayat-ayat yang kelihatan bertentangan dengan prinsip-prinsip Muktazilah jika ditafsirkan secara zhahir.

Pandangan al-Zamakhshari> tentang al-baya>n dan pembagiannya sangat dipengaruhi oleh ulama-ulama yang hidup pada masa sebelumnya. Diantaranya adalah 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni>, tokoh ilmu al baya>n yang dipandang oleh para ahli sebagai guru yang paling dekat dengan al-Zamakhshari>. Teori-teori yang dikemukakan oleh al-Jurja>ni dalam kitabnya *Asra>r al-Bala>gah fi 'Ilm al-Baya>n* menjadi pedoman utama bagi teori-teori yang kemudian oleh al-Zamakhshari> diaplikasikan dalam kitab tafsirnya, al-Kasyya>f. Perbedaan yang menonjol antara kedua ulama balaga>h ini terletak pada ada dan tidak adanya kitab yang disusun secara khusus yang membicarakan tentang persoalan itu.

Pandangan al-Zamakhshari> tentang peranan yang dimainkan oleh ilmu *al-baya>n* dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, dituangkannya dalam muqaddimah tafsirnya. Ia menyatakan bahwa seorang yang akan melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak cukup hanya karena memiliki pengetahuan tentang ilmu kalam, ilmu fatwa, ilmu hukum, ilmu sejarah, ilmu nahwu, tetapi juga ia harus memiliki pengetahuan yang mendalam mengenai ilmu al-ma'a>ni> dan ilmu al-baya>n¹⁷⁹. Al-Zamakhshari> sebagaimana yang dilakukan oleh Imam 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni>,

¹⁷⁹ Al-Zamaksyari>, *al-Kasysya>f 'an Haqa>iq al-Tanzi<l wa ;Uyu>n al-Aqa>wi>l fi Wuju>h al-Ta'wi>l*, 4 jilid, (Beirut: Da>r al-Fikr, 1977). H. 16.

membagi ilmu *al-baya>n* atas empat bagian besar, yaitu *al-Tasybi>h*, *al-Maja>z*, *al-Kina>yah*, dan *al-ta'ri>dh*. Dalam tafsirnya ditemukan beberapa istilah yang digunakan yang berkenaan dengan *uslu>b al-Tasybi>h* ini. Al-Zamakhshari>, misalnya, menyebutkan adanya istilah *al-tasybi>h al-takhyi>li>*, *al-tasybi>h al-mufrad*, *al-murakkab*, dan *al-muta'addid* dan *al-tasybi>h al-maqlu>b*, yang dalam pembahasan para ahli balagh disebut dengan pembagian *al-tasybi>h*. Al-Zamakhshari> juga menggunakan beberapa istilah, seperti *al-musyabbah* dan *al-musyabbah bih*, yang oleh para ahli ilmu *al-bala>gah* dipandang sebagai dua unsur pokok *al-tasybi>h*, dan menjelaskan bagaimana hubungan antara keduanya.

Di samping *al-tasybi>h*, al-Zamakhshari> juga membicarakan persoalan *al-maja>z*. Hal ini dilakukan sebagai upaya menafsirkan ayat-ayat tertentu agar sesuai dengan prinsip-prinsip Muktazilah yang dianutnya. *Uslub al-maja>z* menjadi lahan yang utama bagi kaum Muktazilah dan dapat digunakan untuk memalingkan pengertian suatu ayat dari pengertian lahirnya kepada pengertian majazinya, jika terjadi pertentangan antara *z>ahir* ayat dengan prinsip-prinsip Mu'tazilah. Al-Zamakhshari> pun telah berusaha dengan sekuat tenaga untuk memalingkan penafsiran ayat-ayat tertentu kepada pengertian yang bukan lahiriahnya¹⁸⁰

Dengan demikian ilmu *al-baya>n* dengan berbagai pembahasannya tidak menunjukkan perbedaan yang amat besar antara apa yang dikemukakan oleh al-Zamakhshari> dan para ulama yang hidup sebelumnya. Walaupun demikian, tetap diakui bahwa ada beberapa persoalan yang menjadi inti pembahasan *al-baya>n* telah dikembangkan pada masa al-Zamakhshari>, baik dalam bentuk penegasan terhadap

¹⁸⁰ Muhammad Abu Musa>, *al-Bala>gah al-Qur'aniyyah fi Tafsir al-Zamakhshari> wa Atsruha> fi al-Dira>sah al-Balaghiyyah*, h.493.

persoalan-persoalan yang belum jelas pada masa ulama *bala>gah* sebelumnya, maupun penyempurnaan atau penambahan terhadap beberapa pembahasan yang sebelumnya tidak pernah disinggung oleh ulama terdahulu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pembahasan al-Zamakhshari> mengenai persoalan-persoalan *al-baya>n* lebih luas dan lengkap dibandingkan pembahasan yang dikemukakan oleh ulama *bala>gah* sebelumnya.

3. Dampaknya terhadap Politik dan Kemasyarakatan

Perjalanan kehidupan al-Zamakhshari> merupakan sebuah perjalanan hidup dinamis penuh dengan liku yang membentuk karakter intelektual sekaliber al-Zamakhshari>. Masa muda al-Zamakhshari dijadikan sebagai kartel intelek yang berperan sebagai propaganda untuk memuji penguasa dengan piranti pengetahuan yang dimiliki mulai dari syair sampai dengan tulisan biasanya yang bertujuan untuk meraup materi dan kekuasaan. Intelektualitas al-Zamakhshari> berhasil mendekatkannya dengan Sultan 'Abd al-Fatta>h} Malik Sya>h. Penanya tidak hanya memuji para raja tetapi juga para pembesar yang ada di tiap sudut kerajaan, yang membuatnya meraup materi yang berlimpah dan kedekatan yang cukup intim dengan para penguasa. Akan tetapi perolehan ini tidak memuaskan hasrat lain yang ada dalam diri al-Zamakhshari> yang ingin lebih. Al-Zamakhshari ingin jabatan, ingin meraup kekuasaan dan memperoleh pengakuan dalam kuasa. Keinginan tidak terwujud di kampung halamannya Zamakhsyar.¹⁸¹

Al-Zamakhshari> akhirnya memilih untuk menjalani hidup nomaden. Al-Zamakhshari> pindah mulai dari Khurasan sampai ke Isfahan, namun apa yang dicarinya tetap tak terwujudkan. Suatu ketika al-Zamakhshari menderita sakit keras,

¹⁸¹ Mus}tafa al-S}a>wi> al-Juwaini<, *Manhaj al-Zamakhshari> fi> Tafsi>r al-Quran wa Baya>n l'ja>zih* (Cairo: Da>r al-Ma'arif, t.th) h. 24-25.

yang juga menjadi titik balik bagi kehidupan al-Zamakhsyari>. Di masa sakitnya itu, al-Zamakhsyari> melakukan refleksi dan interopeksi diri, dan akhirnya al-Zamakhsyari> sampai kepada titik kulminasinya bahwa intelektualitas yang diraihinya selama ini tidak mampu mendatangkan kebahagiaan baginya selama ini. Bagi al-Zamakhsyari> seorang ulama adalah seorang yang mampu mendatangkan stabilitas sosial dan politik di tempatnya hidup. Stabilitas politik dan sosial di masanya berperan penting dalam membentuk karakter dan pola pikir al-Zamakhsyari>. Muktaizilah pada zaman al-Zamakhsyari> bukan lagi Muktaizilah di zaman al-Ma'mun. Semangat toleran yang diperlihatkan oleh pandangan al-Zamakhsyari> berperan penting dalam membentuk proyek politik yang dibangun oleh *Khalifah* al-Muqtadi> yang bermazhab sunni, tidak ingin mencampuri masalah politik dengan masalah keagamaan. Kebijakan ini memberikan dampak yang sangat penting bagi perjalanan intelektual, terutama bagi aliran Mu'tazilah yang saat itu telah kehilangan sokongan pemerintah.

Berdasar dari pemaparan tersebut, maka peran al-Zamakhsyari> dalam membangun stabilitas politik, terutama membangun kembali kepercayaan masyarakat terhadap aliran ini yang telah kehilangan antipati dari masyarakat Islam secara luas. Pandangan-pandangan al-Zamakhsyari> yang memiliki dampak politis dapat dijabarkan sebagai berikut:

- a) Pandangan al-Zamakhsyari> tentang gagasan *amar ma'ru>f nahi> munkar* yang dibatasi oleh perangkat-perangkat syariat dan legitimasi kekuasaan memberikan dampak yang sangat signifikan terhadap konstalasi masyarakat ideal. Tiap lapisan masyarakat diwajibkan aktif untuk mewujudkan kebaikan publik, akan tetapi peran tersebut disesuaikan dengan posisi seseorang dalam masyarakat. Seorang penguasa dan aparat

pemerintah mewujudkan *al-ma'ruf* tersebut dengan kekuasaan dan otoritas yang dimilikinya, baik dengan kekerasan atau bersifat preskriptif. Peran ulama terkonsentrasi dalam membangun moralitas masyarakat yang terwujud dalam kemampuan intelektualitasnya, yaitu pena dan lisannya. Sedangkan masyarakat umum diharapkan dalam mewujudkan kebaikan *al-ma'ruf* ini melalui peran mereka masing-masing, serta tidak menggunakan kekerasan sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya.

- b) Monopoli kekerasan oleh negara tidak berkaitan dengan masalah keagamaan. Dalam arti bahwa untuk menjalankan perintah dan syiar agama tidak boleh dilakukan dengan jalan kekerasan. Perintah yang ada dalam agama dijalankan dengan, *h}ikmah, mauiz}ah h}asanah* atau dengan debat yang baik, selain hal tersebut tidak diperkenankan dalam berdakwah.
- c) Sebuah masyarakat yang sehat dapat terwujud ketika jalinan yang merajut tiap unitnya, mulai terkecil sampai terbesar didasari oleh nilai-nilai universal syariah. Dalam ranah mikro, sebuah masyarakat akan sehat jika ikatan keluarga tersebut dijalin dari pernikahan yang sah, bukan dari hasil perzinahan, sehingga keturunan yang lahir dari jalinan ini adalah keturunan yang memiliki jalinan kasih di bawah sumpah suci Allah, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Pada tataran makro, hubungan antara penguasa dan rakyat didasari pada ketaatan selama penguasa tersebut berjalan di jalan Allah. Jika penguasa telah menyimpang jalan yang telah ditetapkan Allah, maka komponen masyarakat yang ada harus aktif untuk mengingatkan penguasa tersebut untuk kembali. Sebagaimana yang telah

disebutkan sebelumnya, *jihad* yang paling mulia di sisi Allah adalah *amar ma'ruf nahi munkar*.

- d) Moralitas masyarakat juga menjadi instrumen vital dalam membentuk sebuah konstruksi masyarakat sehat. Hal tersebut terimplementasi dari nilai-nilai luhur *akhlaq al-karimah* yang terserak dalam ajaran Islam. Masyarakat yang ideal dalam pandangan al-Zamakhsyari adalah masyarakat yang mampu meneguhkan akhlak kepada Allah, Rasulullah, sesama manusia dan kepada lingkungannya. Al-Zamakhsyari juga menilai bahwa tugas yang diemban manusia adalah sebagai mandataris Allah di atas bumi ini (*khali-fatullah fi al-Ard*). Dengan demikian tugas manusia membentuk sebuah piranti kehidupan yang berkesesuaian dengan tugas dan peran tersebut, terutama hidup selaras dengan *sunnatullah* yang telah ditetapkan oleh Allah.

Pandangan-pandangan tersebut yang telah dijelaskan dalam tafsir *Al-Kassya* merupakan sumbangsih berharga dari al-Zamakhsyari untuk ikut serta dalam membangun stabilitas sosial dan politik yang berusaha dibangun oleh dinasti Saljuk pada masa pemerintahan Nizam al-Mulk.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deksripsi dan analisis atas latarbelakang kehidupan al-Zamakhshari> dan tafsir *al-Kasysyaf*, maka ditemukan bahwa latar belakang kehidupan dan ideologi mufassir sangat berpengaruh pada karya tafsirnya. Pada tafsir al-Kasysyaf dan al-Zamakhshari> pun demikian, dengan melihat pada:

1. Tafsir *al-Kasysyaf* adalah salah satu produk tafsir klasik yang hingga sekarang tetap menjadi obyek kajian dari berbagai sudut pandang. Tafsir ini selain mendapat pengakuan di kalangan ulama lintas mazhab dan lintas generasi, juga banyak mendapatkan kritikan atas inklinasi ideologi Mu'tazilah. Bahkan ada yang secara ekstrim melarang pengajaran tafsir ini. Namun ketika melihat secara historis kronologi penyusunan *al-Kasysyaf*, dapat dipahami mengapa kemudian Tafsir ini berhaluan ideologi Mu'tazilah. Tafsir ini disusun oleh al-Zamakhshari> atas desakan sekelompok penganut aliran Mu'tazilah di Makkah yang dipelopori oleh Ibnu Wahhaz. Mereka meminta al-Zamakhshari> untuk menyusun kitab Tafsir yang menyingkap kepada mereka makna-makna yang tersembunyi dari lafadz-lafadz al-Qur'an. Diketahui pada saat itu bahwa mereka belum memiliki tafsir utuh yang merepresentasi aliran mereka. Keinginan mereka terpenuhi dengan mendapatkan bahwa al-Zamakhshari> adalah seorang yang memiliki ketinggian ilmu dan sejalan dengan pemikiran mereka. Sehingga kemudian tidaklah menjadi aneh ketika tafsir ayat-ayat

teologis yang ada dalam al-Kasysyaf sejalan dengan aliran Mu'tazilah, bahkan di beberapa tempat, al-Zamakhshari> melontarkan kata-kata yang merendahkan posisi aliran Sunni dan penganutnya, seteru mereka, sebagai penegasan bahwa al-Zamakhshari> sangat Mu'tazilan. Sebagai tafsir yang disusun dengan konteks historis yang diliputi oleh semangat membela aliran Mu'tazilah maka sangat jelas terlihat bagaimana semangat itu termanifestasikan dalam tafsir *al-Kasysyaf*. Seseorang memang akan cenderung membela orang atau kelompok yang seide dengannya. Aplikasi teori Strukturasi Giddens juga boleh jadi dapat terlihat penerapannya di sini, ketika al-Zamakhshari> memberikan tafsiran-tafsiran yang bernuansa mu'tazilan, disebabkan oleh audiensnya yang Mu'tazilan.

Sebagai seorang yang memiliki masa kelam di masa kecilnya, dan kebiasaannya mengetuk pintu pembesar istana dan pemerintahan dengan puji-pujian, maka hal itu dapat terlihat ketika ia berusaha menyenangkan audiensnya (yang menganut aliran Mu'tazilah) dengan meninggikan prinsip Mu'tazilah dan merendahkan aliran Sunni. Amatlah tepat teori bias/*tah*}*ayyuz* bahwa seseorang itu tidak bisa melepaskan diri dari keberpihakan yang telah ada dalam dirinya. Namun ada nilai yang bisa mengaturnya, dan di dalam konteks ilmu tafsir, keberpihakan ataupun subyektifitas dapat diawasi melalui syarat-syarat dan adab di dalam menafsirkan al-Qur'an. Demikian pula latar belakangnya sebagai seorang yang menguasai ilmu kebahasaan (Balagh dan *Ma'ani*>), maka sangat kelihatan upaya al-Zamakhshari> mendemonstrasikan keunggulannya di bidang ini. Maka kemudian tafsir *al-Kasysyaf* ini dikenal dengan keindahan bahasanya. Lewat kepiawaiannya di bidang bahasa ini,

sehingga kemudian ada beberapa penafsirannya yang melenceng dari prinsip dan pemikiran Mu'tazilah.

Dengan demikian, proses interpretasinya tidak hanya untuk melayani teks semata, tapi juga bertujuan melayani realitas sosio-politik yang lahir sebagai ungkapan dari setting kehidupannya. Sedang setting kehidupannya melahirkan kepentingan-kepentingan berdasarkan tuntunan kehidupan yang dihadapinya.

2. Pandangan-pandangan al-Zamakhshari> lewat tafsir *al-Kasysyaf* sangat dipengaruhi oleh konteks yang melatarbelakangi lahirnya tafsir ini. Ketika ia berbicara mengenai masalah teologi dalam tafsirnya, maka akan terlihat dengan jelas ia membela prinsip aliran Mu'tazilah, kecuali pada masalah sihir, siksa kubur dan sebuah ayat tentang prinsip posisi pelaku dosa besar di akhirat. Adanya perbedaan pada beberapa prinsip Mu'tazilah, dapat mengindikasikan satu di antara dua hal; pertama, sesungguhnya al-Zamakhshari> tidaklah menguasai detail prinsip Mu'tazilah. Kedua, al-Zamakhshari> adalah seorang yang sangat idealis sehingga kemampuannya dalam menilai sebuah lafadz yang mengarahkan kepada sebuah makna, tidak dibatasi oleh pola ideologi mazhab. Di dalam masalah fikih, al-Zamakhshari> sangat terbuka kepada mazhab lain, selain mazhab Hanafi, mazhab yang dianutnya. Hal ini menunjukkan bahwa al-Zamakhshari> adalah seorang yang sangat menjunjung intelektualisme dan keterbukaan. Hal ini disebabkan ia tidak dibatasi oleh kemestian untuk 'menyenangkan' audiensnya. Pada masalah sosial dan politik, amat terlihat penampilan al-Zamakhshari> yang sesungguhnya, yang ingin turut serta di dalam mewujudkan nilai-nilai kandungan al-Qur'an di dalam kehidupan. Ia melihat bahwa kepemimpinan yang adil adalah kepemimpinan yang mentaati

aturan Allah dan Rasul-Nya. Pada masalah-masalah terkait kebutuhan manusia, al-Zamakhshari> berbicara dengan memadukan tiga piranti; pengetahuan kebahasaannya, pengenalannya dengan konteks sekitarnya dan norma-norma agama yang bersumber pada al-Qur'an lewat pemahaman langsung (*al-fahm al-mujarrad*) dan hadis-hadis Nabi.

B. Implikasi dan Rekomendasi

Setelah mencermati sejarah al-Zamakhshari> dan latar belakang penyusunan al-Kasysyaf yang kemudian dihubungkan dengan pandangan dan ide-idenya dalam tafsir *al-Kasysyaf* yang kemudian menghasilkan sebuah dua hal sebagai implikasi dari penelitian ini yaitu:

1. Penegasan pentingnya pengkajian kitab-kitab tafsir dengan berupaya melihat latar belakang penyusun atau mufassirnya secara historis dan sosio-antropologis sebagai salah jalan memahami penafsirannya secara utuh. Berangkat dari adagium bahwa pemikiran seseorang sangat dipengaruhi oleh kondisi psikologi dan lingkungannya. Hal ini tentu juga menjadi sebuah pemikiran untuk merubah paradigma masyarakat tentang substansi tafsir. Sebuah karya tafsir sesungguhnya mencerminkan identitas dan kepentingan. Membaca sebuah karya tafsir sebenarnya juga adalah membaca ideologi dan identitas pada saat yang sama. Ayat-ayat al-Qur'an adalah teks yang independen, sedang mufassir tidak bisa melepaskan identitas, kepentingan maupun ideologi yang melekat pada dirinya. Sehingga sebuah karya tafsir tidak bisa dijadikan sebuah dasar kebenaran yang absolut.

2. Perlunya diadakan kajian lebih lanjut untuk mempertegas posisi al-Zamakhshari> pada mazhab Mu'tazilah, yaitu dengan mengkajinya secara spesifik dengan melihat karya-karyanya yang ia buat di akhir-akhir kehidupannya. Beberapa bait syairnya di dalam *Di>wannya* ataupun pada *al-Maqamat* dapat dijadikan sebagai rujukan, mengingat di antara syair-syair tersebut mengindikasikan sikap religiusitas al-Zamakhshari> yang begitu tinggi dan menampilkan nuansa sunni yang kental.

Pada akhirnya, semoga karya sederhana ini dapat memberi manfaat bagi para peminat studi tafsir, utamanya bagi penulis sendiri.

Wallahu A'lam.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'a>n al-Kari>m.

'Abd al-Ba>qī>, Muḥ}ammad Fu'a>d. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'a>n al-Kari>m*. Kairo: Da>r al-H}adi>s\, 2001.

'Abd al-Kari>m, Al-Sam'a>ni>, Abu Sa'd. *Al-Ansa>b*. Jilid I. Cet. I; Bairut: Da>r al-Jina>n, 1988.

'Abd al-Rah}i>m, 'Abd al-Gaffa>r. *Al-Ima>m Muhammad 'Abduh wa Manhajuh fi> al-Tafsi>r*. Kairo: Da>r al-Ans}a>r, 1980.

'Abd al-Rah}man, Muhammad Ibra>him. *Al-Tafsi>r al-Nabawi> li Al-Qur'an al-Kari>m wa Mawqif al-Mufasssiri>n Minhu*. Kairo: Maktabat al-Šaqa>fat al-Di>ni>ah, 1995.

'Abd 'Amr, 'Ali> 'Abdulla>h. *Tah}qi>q Di>wa>n al-Zamakhshari> wa Dira>sah li Syi'rih*. Kairo: Maktab al-Nas\r li al-A<la>t al-Ka>tibah, 1979.

Abdul Ghafur, Waryono. "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun," dalam Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin, eds. *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Abdullah, Syamsuddin. *Agama dan Masyarakat; Pendekatan Sosiologi Agama*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1977.

Abu> al-Fida>, 'Ima>d al-Di>n Ismail ibn Muhammad ibn 'Umar, *Taqwi>m al-Bulda>n*. Bairut: Da>r S{a>dir, t.th.

Abu> Guddah, 'Abd al-Fatta>h} . *Al-'Ulama' al-'Uzza>b allaz}i>na A<s}aru> al-'Ilm 'ala> al-Zawa>j*. Cet. I; H{alab: Maktab al-Maṭ}bu>'a>t al-Isla>miyyah, 1982.

Abu> H{ayya>n, Muḥ}ammad Ibnu Yu>suf al-Andalu>si>. *Al-Bah}r al-Muḥ}i>t} fi> al-Tafsi>r*. Juz I. Cet. II; Bairut: Da>r al-Fikr, 1983.

Abu> Khali>l, Syawqi>. *At}las Duwal al-'A>lam al-Isla>mi>; Jugra>fi>, Ta>ri>khi>, Iqtis}a>di>*. Cet. II; Damaskus: Da>r al-Fikr, 2003.

-----, *At}las al-Ta>ri>kh al-'Arabi> al-Isla>mi>*. Cet. XII; Damaskus: Da>r al-Fikr, 2005.

Abu> Musa, Muhammad H{asanayn. *Al-Bala>gah al-Qur'a>ni>ah fi> Tafsi>r al-Zamakhshari> wa As}aruha> fi> al-Dira>sa>t al-Bala>gi>ah*. Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, t.th.

Abu> Sari', Zaki> Muhammad. *Anwa>r al-Baya>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*. Juz II. Cet. I; Kairo: Da>r al-Ṭiba>'ah al-Muḥ}ammadiyah, 1995.

Abu> Zayd, Nas}r H{a>mid. *Mafhu>m al -Nas}*; *Dira>sah fi> 'Ulu>m al-Qur'an*. Kairo: al-Hay`aṭ al-Mis}ri>aṭ al-'A>mmah li al-Kita>b, 1993.

Al-Adnara>wi>, Ahmad Ibnu Muhammad. *Tabaqa>t al-Mufasssiri>n*, Tahqi>q Sulaima>n Ibnu S{a>lih} al-Khazzi>. Cet. I; Madinah Munawwarah: Maktabah al-'Ulu>m wa al-H{ikam, 1997.

- Al-'Amari>, Ahmad Jamal. *Al-Maba>h}is\ al-Bala>gi>ah fi> Daw'i Qad}i>ah al-l'ja>z al-Qur'a>niy; Nasy'atuha> wa Tat}awwuriha> H{atta> al-Qarn al-Sa>bi' al-Hijri>.* Kairo: Maktabah al-Khanji>, 1990.
- Al-'Arid}, 'Ali Hasan. *Ta>rikh 'Ilm al-Tafsi>r wa Mana>hij al-Mufasssiri>n.* Terj. Ahmad Akrom, *Sejarah dan Metodologi Tafsir.* Cet. II; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994.
- Al-Ba'albaki, Munir. *Al-Mawrid; a Modern English-Arabic Dictionary.* Bairut: Dar el-Ilm Lil-Malayen, 1995.
- Agus, Bustanuddin. *Agama Dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama.* Ed. 1-2; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.
- Ah}mad H}amdi>, H{a>fiz.} *al-Daulah al-Khawa>rizmiyyah wa al-Mugu>l; Gazw Jinki>zkha>n li al-'A<lam al-Isla>mi> wa A<s}a>ruh al -Siya>siyyah wa al-Di>niyyah wa al-Iqtis}a>diyyah wa al-S}aqa>fiyyah.* Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, t.th.
- Alisjahbana, S. Takdir. *Antropologi Baru; Nilai-nilai Sebagai Tenaga Integrasi dalam Pribadi, Masyarakat dan Kebudayaan.* Cet. III; Jakarta: P.T. Dian Rakyat, 1986.
- Anis, Ibrahim et al. *Al-Mu'jam al-Wasi>t}. I*stambul: al-Maktabat al-Isla>mi>ah, 1972.
- Badwi>, 'Abd al-Rahman. *Maz}a>hib al-Isla>miyyi>n.* Bairut: Da>r 'Ilm li al-Mala>yi>n, 1997.
- Al-Bagda>di>, Isma>'i>l Ba>sya>. *Hadi>ah al -A>rifi>n Asma> al-Muallifi>n wa A>s}a>r al-Mus}annifi>n.* Jilid II. Bairut: Da>r Ih}ya> al-Tura>s\ al-'Arabi>, 1955.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an.* Cet. I; Yogyakarta: PT. Pustaka Pelajar, 1998.
- Al-Balkhi>, Muqa>til Ibnu Sulayma>n. *Al-Asyba>h wa al-Naz}a>'ir fi> al-Qur'a>n.* Ditahkik oleh 'Abdullah Syah}a>ta. Cet. II; Kairo: al-Hay'a}t al-Mis}ri>a}t al-'A>mmah li al-Kita>b, 1994.
- Ba>sya, Ismail. *Iyd}a>h} al-Maknu>n fi> al-Dzayl 'Ala> Kasyf al-ZZunu>n.* Jilid III. Bairut: Da>r al-Fikr, 1982.
- Al-Bayju>ri>, al-Syaikh Ibra>him ibn Muh}ammad. *Syarh} Jawharah al-Tawhi>d.* Cet. I; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Busta>ni>, al-Mu'allim But}ros. *Da>'irah al-Ma'a>rif.* Jilid IX. Bairut, Llbua>n: Da>r al-Ma'rifah, t.th.
- D}aif, Syauqi>. *Al-Bala>gah; Tat}awwur wa Ta>ri>kh.* Cet. XI; Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 2000.
- Darra>z, Muh}ammad 'Abdulla>h. *Al-Naba' al-'Az}i>m.* Cet. I; Alexandria, Mesir: Da>r al-Mura>bit}i>n, 1997.
- *Al-Madkhal ila> al-Qur'a>n al-Kari>m.* Cet. II; Kuwait: Da>r al-Qalam, 1980.
- Departemen Agama RI., Dirjen Binbaga Islam. *Ensiklopedi Islam di Indonesia.* Jilid III. Jakarta: CV. Anda Utama, 1993.

- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jilid V. Cet. III; Jakarta: PT. Ihtiar Baru van Hoeve, 1993.
- Al-Dimasyqi>, Ibnu al -'Ima>d, al-Ima>m Syiha>b al-Di>n Abu> al -Falah} 'Abd al-H{ayy Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad al-'Akari> al-H{anbali>. *Syazara>t al-Žahab fi> Akhba>r man Žahab*. Jilid VI. Cet. I; Bairut: Da>r Ibnu Kas{i>r, 1986.
- Al-Ḍuwayhi>, Ali Ibnu Sa'd Ibnu S{a>lih}. *A>ra>' al-Muktazilah al-Uṣ}u>li>ah*. Cet. III; Al-Riya>d}, KSA: Maktabah al-Rusyd li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2000.
- Esack, Farid. *The Qur'an; a Short Introduction*. Terj. Nuril Hidayah, *Samudera al-Qur'an*. Cet. I; Yogyakarta: Diva Press, 2002.
- Esposito, Jhon L. (Ed). *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Terj. Eva Y.N., *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*. Jilid I. Bandung: Penerbit Mizan, 2001.
- Al-Fakhra>ni>, Abu> al-Su'u>d Ahmad. *Maz}a>hir Manhaji>ah fi Fa>'iq al-Zamakhsyari>*. Cet. I; Kairo: Kulli>ah al-Lugah al-'Arabi>ah Ja>mi'ah al-Azhar al-Syari>f, 1996.
- Al-Fayru>za>ba>di>, Muh}ammad Ibnu Ya'qu>b. *Al-Qa>mu>s al-Muh}i>t}*. Bairut: Da>r al-Fikr, 1999.
- Fedyani, Achmad Saifuddin. *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Ed. I. Cet. II; Jakarta: Kencana, 2006.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. t.tp.: University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1984.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Terj. 'Ali> H{asan 'Abd al-Qa>dir, *Maža>hib al-Tafsi>r al-Isla>mi>*. Cet. I; Kairo: Mat}ba'ah al-'Ulu>m, 1944.
- Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method*. Terj. Nugroho Notosutanto, *Mengerti Sejarah*. Ed. II; Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Cet. I; Jakarta Selatan: Teraju, 2003.
- Haisyu>r, Muh}ammad. *Sunan al-Qur'a>n fi Qiya>m al-H{ad}a>ra>t wa Suqu>tiha>*. Cet. I; Kairo: al-Ma'had al-'A<lami> li al-Fikr al-Isla>mi>, 1996.
- Al-H{amawi>, Syiha>b al-Di>n Abu> Abdullah Ya>qu>t Ibnu Abdullah. *Mu'jam al-Bulda>n*. Jilid II & III. Bairut: Da>r S{a>dir, 1977.
- . *Mu'jam al-Udaba>; Irsya>d al-Ari>b ila> Ma'rifah al-Adi>b*, Juz I. Cet. I; Bairut: Da>r Garb al-Isla>mi>, 1993.
- Hamzah, al-Syaik Muhammad. *Nasy'ah al-Firaq al-Isla>miyyah*. Cet. I; Damaskus, Suriah: Kutaybah, 2005.
- Al-H{anafi>, Muh}y al-Di>n Abu Muhammad 'Abd al-Qa>dir al-Qurasyi>. *Al-Jawa>hir al-Mud}i>'ah fi> Ṭ abaqa>t al-H{anafi>ah*. Jilid III. Cet. II; Kairo: H{ijr li al-Ṭiba>'ah wa al-Nasyr, 1993.

- H{asan, Ibra>him H{asan. *Ta>ri>kh al-Islam al -Siya>si> wa al-Di>ni> wa al-Slaqafi> wa al-Ijtima>'i.>* Juz IV. Cet. XIV; Bairut: Da>r al_Jail, 1996.
- Hassan, Fuad dan Koentjaraningrat. "Beberapa Azas Metodologi Ilmiah," dalam Koentjaraningrat (ed.). *Metode-metode Penelitian Masyarakat* . Cet. III; Jakarta: Gramedia, 1980.
- Al-H{u>fi>, Ahmad Muhammad. *Al-Zamakhshari>*. Cet. II; Mis}r: Al-Hay'ah al-Mis}riyy>ah al-'A>mmah li al-Kita>b, t.th.
- Ibnu 'Asyu>r, Muhammad al-Fa>d}il. *Al-Tafsi>r wa Rija>luh*. Kairo: Majma' al-Buh}u>s\ al-Islam>mi>ah, 1997.
- Ibnu 'Asyu>r, Syaikh Muhammad al-Ta>hir. *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwi>r*. Jilid I-XV. Tunis: Da>r Sah}nu>n, 1997.
- Ibnu Fa>ris, Ibnu Zakariya Abu al-H{usain Ahmad. *Mu'jam Maqa>yis al-Lugah*. Juz IV. Cet. I; Bairut: Da>r al-Jail, 1991.
- Ibnu al-Jauzi>, Abu> al-Faraj 'Abd al-Rah}man ibn 'Ali> . *Al-Muntaz}am fi> Ta>ri>kh al-Mulu>k wa al-Umam*, juz XVI. Cet. I; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Ibnu Jinni>, Abu> al-Fath} Us\ma>n. *Al-Khas}a>is*. Jilid II. Kairo: Maktabah al-Tawfi>qia>h, t.th.
- Ibn Kasi>r, 'Ima>d al-Di>n Abi> al-Fida> Isma>'il. *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Az}i>m*. Jilid XII. Cet. I; Kairo: Muassasah Qurt}u>bah, 2000.
- Ibnu Khaldu>n, 'Abd al-Rah}ma>n. *Muqaddimah Ibnu Khaldu>n*. Bairut, Da>r al-Jayl, t.th.
- Ibnu Sa>lim, Ibrahim Ibnu Hasan. *Qad}i>ah al-Ta'wi>l fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*. Jilid I-II. Cet. I; Bairut: Da>r Qutaybah, 1993.
- Ibnu Taymi>ah, Syaikh al-Islam>m. *Muqaddimah fi> Us}u>l al-Tafsi>r*. Ditahqiq oleh Abu H{u>zayfah Ibra>him Ibnu H{ajar. Cet. I; Mesir: Da>r al-S{ah}a>bah li al-Tura>s\, 1988.
- Ihromi, T.O. (Ed.). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Ed. XII; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- 'Ima>rah, Muh}ammad. *Al-Islam>m wa Falsafah al-H{ukm*. Cet. III; Kairo: Da>r al-Syuru>q, 2009.
- Isma>'i>l, Muhammad Bakr. *Ibnu Jari>r al-Tabari> wa Manhajuh fi> al-Tafsi>r*. Cet. I; Kairo: Da>r al-Mana>r, 1991.
- . *Min Lat}a>if al-Baya>n fi> Su>rah Yu>suf*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Rusyd, 1991.
- Al-Isnawi>, Muh}y al -Di>n Husayn Yu>suf. *Al-Tafsi>r al -Isya>ri>; Dira>sah 'Ilmiyyah Ta's}i>liyyah*. Cet. I; Kairo: Mat}b-'a>t wa Rasa>il al-'Asyi>rah al-Muhammadiyah, 1994.
- Ja'far, 'Abd al-Gafu>r Mahmud Mus}t}afa>. *Al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n fi> Sawbih al-Jadi>d*. Cet. I; Kairo: Da>r al-Sala>m, 2007.

- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. Cet. I; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Al-Jazari>, 'Izz al-Di>n Ibnu al-As'i>r. *Al-Lubab fi> Tahzi>b al-Ansa>b*. Jilid I. Bairut: Da>r al-S{a>dir, 1980.
- Jones, Pip. *Introducing Social Tjeory*. Terj. Achmad Fedyani Saifuddin, *Pengantar Teori-teori Sosial—Dari Fungsionalisme hingga Post-modernisme*. Ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.
- Al-Juwayni>, Mus}t}a>fa al-S{a>wiy. *Mana>hij fi> al-Tafsi>r*. Al-Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'a>rif, t.th.
- . *Manhaj al-Zamakhshari> fi> Tafsi>r al-Qur'a>n wa Baya>n l'ja>zih*. Cet. II; Mis}r: Da>r al-Ma'a>rif, 1968.
- . *Qira>'ah fi> Tura>s\ al-Zamakhshari>*. Al-Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'a>rif, t.th.
- Kaha>lah, 'Umar Rid}a>. *Mu'jam al-Muallifi>n*. Jilid III. Cet. I; Bairut, Mu'assasah al-Risa>lah, 1993
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Cet. I; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Al-Kha>lidi>, S{ala>h} 'Abd al-Fatta>h}. *Mafa>tih} li al-Ta'a>mul ma'a al-Qur'a>n*. Cet. I; Yordania: Maktabah al-Mana>r, 1985.
- Khali>fah, H{a>jiy *Kasyf al-Z{unu>n 'An Asa>mi> al-Kutub wa al-Funu>n*. Jilid I. Bairut: Da>r al-Fikr, t.th.
- Al-Khayyu>n, Rasyi>d. *Mu'tazilah al-Bas}rah wa Bagda>d*. Cet. I; London: Da>r al-H{ikmah, 1997.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Antropologi I*. Cet. III; Jakarta: PT Rineka Cipta, 2005.
- . *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1987.
- . *Sejarah Teori Antropologi II* Cet. I; Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1990.
- Mabruk, Amal. *Al-'Adl al-Ila>hi>; Dira>sah fi> Fikr Lelbnuiz wa al-Muktazilah*. Cet. I; Kairo: al-Da>r al-Mis}ri>ah wa al-Sa'udi>ah li al-Ṭaba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 2008.
- Mahmud, 'Abd al-Hali>m. *Al-Tafki>r al-Falsafi> fi> al-Isla>m*. Cet. II; Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1989.
- Al-Massi>ri>, Abd al-Wahha>b. *Isyka>li>at al-Tah}ayyuz; Ru'yah Ma'ri>fi>ah wa Da'wah li al-Ijtihad*. *Al-Muqaddimah Fiqh al-Tah}ayyuz*. Cet. II; Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'A>lami> li al-Fikr al-Isla>mi>, 1996.

- . *Isyaka>li>aṭ al-Taḥ}ayyuz; Ru'yah Ma'ri>fi>ah wa Da'wah li al-Ijtihad. Mih}war al-'Ulu>m al -Ijtima>'iyyah..* Cet. III; Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'A>lamiy li al-Fikr al-Islam>mi>, 1998.
- Muh}sin, Naja>h}. *Al-Fikr al-Siya>si> 'Inda al-Muktazilah.* Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, t.th.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia.* Yogyakarta, Pesantren al-Munawwir, t.th.
- Al-Murtad}a>, Ahmad Ibnu Yahya. *Kita>b Ṭabaqa>t al-Mu'tazilah.* Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-Rayya>n, 2009.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Cet. I; Yogyakarta: LkiS, 2011.
- Al-Najdi>, Abd al-Rahman Ibnu Qa>sim. *Majmu' Fata>wa> Syaikh al-Islam Ahmad Ibn Taymi>yah.* Jilid XIII. Cet. I; Ri>a>d: Da>r Anṣa>r, 1398 H
- Nas}s}a>r, H{usayn. *Al-I'ja>z al-'Ilmi> fi> al-Qur'a>n,* Kita>b al-Hila>l. Kairo: Da>r al-Hila>l, 2000.
- Nas}s}a>r, Kristin. *Al-Insa>n wa al-Ta>ri>kh; Asḥar al-Ta>ri>kh wa Ta'asḥluruh bi Psiku>lu>ji>ah al-Fard.* Cet. I; Trables, Lubna>n: Jrus Press, 1991.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam.* Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Al-Nuwayri>, Muhammad Naji>b. "Al-Ma'na> 'Inda al-Mufassiri>n; al-Tabariy Namu>ḥajan." Dalam *Silsilah al-Nadwah: Sḥina>'aṭ al-Ma'na> wa Ta'wi>l al-Nas*. Tunis: Kulli>aṭ al-Adab bi Man-bah, Ja>mi'aṭ Tu>nis, 1992.
- Al-Qaṭ}t}a>n, Manna>' Khali>l. *Maba>h}isḥ fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n .* Cet. II; Riyad: Maktabah al-Ma'a>rif li al-Nasyr wa al-Tawzi>', 1996.
- Al-Qazwi>ni>, Zakariya> Muhammad. *A>sḥa>r al-Bila>d wa Akhba>r al-'Iba>d.* Bairut: Da>r S{a>dir., t.th.
- al-Qurasyi>, Muh}y al-Di>n Abu> Muh}ammad 'Abd al-Qa>dir bin Muh}ammad. *Al-Jawa>hir al-Mud}iyyah fi> Ṭ{abaqa>t al-H{anafiyyah.* Juz III. Cet. II; Kairo: Hajar li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr, 1993.
- Al-Qurt}ubi>, Abu> 'Abdulla>h Muh}amad bin Ah}mad al-Ans}a>ri>. *Al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'a>n.* Jilid VIII. Cet. V: Alexandria: Da>r Ibn Khaldun>, 1996.
- Raharjo, M. Dawam. *Paradigma Al-Quran; Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial.* Cet. I; Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.
- S{abri>, Syaikh al-Islam Mustafa. *Mawqif al-Basyar Tah}ta Sult}a>n al-Qadr.* Cet. I; Kairo: Da>r al-Bas}a>ir, 2008.
- Al-S{adr, Muhammad Ba>qir. *Al-Tafsi>r al-Mawd}u>'i> wa al-Falsafat al-Ijtima>'i>ah fi> al-Madrasah al-Qur'a>ni>ah.* Cet. I; Bairut: al-Da>r al-'A>lami>ah, 1989.
- Al-S{agi>r, Muhammad H{usayn 'Ali. *Al-Maba>di' al-'A>mmaṭ li Tafsir al-Qur'a>n al-Kari>m.* Cet. I; Bairut: Mu'assasat al-Ja>mi'i>ah, 1983.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma.* Ed. I. Cet. II; Jakarta: Kencana, 2006.

- Said, Umar Muhammad. *Taqri>b al-Tura>s*; *Ta'wi>l Musykil al-Qur'an li Ibn Qutaybah*. Cet. I; Kairo: Markaz al-Ahra>m li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1989.
- Al-S{a>lih}, S{ubh}i>. *Maba>h}is\ fi> 'Ulu>m al-Qur'an*. Cet. XVII; Bairut: Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n, 1988.
- Salim, Abd. Muin. "Al-Qur'an: Metode Memahaminya." *Makalah Penataran Metodologi Penelitian*, IAIN Ujung Pandang, 1994.
- . *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur'an*. Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam, 1990.
- . *Metodologi Tafsir; Sebuah Rekonstruksi Epistemologis (Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai disiplin Ilmu)*. Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1999.
- Al-Sam'a>ni>, Al-Ima>m Abu Sa'd 'Abd al -Kari>m Ibnu Muhammad Ibnu Mans}-r al-Tami>mi>. *al-Ansa>b*. Jilid VI. Cet. II. Kairo: Maktabah Ibnu Taymi>ah, t.th.
- Al-Sa>marai>, Fa>d}il S{a>lih}. *Al-Dira>sa>t al-Nah}wi>ah wa al-Lugawi>ah 'Inda al-Zamakhsyari>*. Cet. II; 'Ammah>n: Da>r 'Ammah>r, 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1992.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*. Cet. II; Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- . *Tafsir al-Mishba>h; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. I. Cet. I; Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000.
- . *Wawasan Al-Qur'an*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1996.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Cet. I; Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Al-Suhayba>ni>, 'Abd al-Hamid. *Al-Rija>l al-Lazi> Takallama 'alayhim Syaikh al-Isla>m Ibn Taymi>yah*. Cet. I; Riya>d: Da>r al-Wathn, 1416 H.
- Al-Suyu>t}i>, Jala>l al- Din 'Abd al-Rah}man. *Al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*. Juz II. Cet. II; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Syahru>r, Muh}ammad. *Al -Kita>b wa al-Qur'a>n Qira>ah Mu'a>s}irah*. Cet. I; Mesir: Si>na> li al-Nasyr, 1992.
- Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Cet. I; Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2007.
- S. Praja, Juhaya. *Tafsir Hikmah Seputar Ibadah, Muamalah, Jin dan Manusia*. Cet. I; Bandung: Rosda Karya, 2000.
- Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Al-Umarji>, Ah}mad Syauqi> Ibra>him. *Al-Mu'tazilah fi> Bagda>d wa As\aruhum fi> al-H{aya>h al-Fikriyyah wa al-Siya>siyyah*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Madbu>li>, 2000.

- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Terj. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958). Terj. Yusup Priyasudiarja, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* (Cet. I; Surabaya: Pustaka Prometheus, 2000).
- Al-Žahabi>, Muhammad H{usayn. *Al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*. Jilid I. Cet. II; Bairut: Da>r al-Fikr, 1976.
- . *Al-Tafsi>r al-Mufassiru>n*. Jilid II & III. Cet. VII; Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- . *Al-Ittija>ha>t al-Munh}arifah fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-Kari>m; Dawa>fi'uha> wa Dafa'uha>*. Cet. III; Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- Al-Žahabi>, Syams al-Di>n Muh}ammad Ibnu Ahmad Ibnu Us\ma>n. *Siyar A'la>m al-Nubala>*. Jilid XX. Cet. III; Bairut: Mu'assasah al-Risa>lah, 1985
- Al-Zamakhshari>, Abu> al-Qa>sim Mah}mu>d Ibnu 'Umar. *Asa>s al-Bala>gah*. Juz I. Al-Hay'ah al-'A>mmah li Qus}u>r al-Šaqa>fah, 2003.
- , *Di>wa>n Ja>rulla>>h al-Zamakhshari>* . Cet. I; Bairut: Da>r al-S{a>dir, 2008.
- . *Al-Maqa>ma>t; Syarh Maqa>ma>t al-Zamakhshari>*. Tah}qi>q Yusuf Biqua>'i>. Cet. I; Bairut: Da>r al-Kita>b al-Lubna>ni>, t.th.
- . *Rabi>' al-Abra>r wa Nus}u>s} al-Akhba>r*, Juz. I. Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-A'lami> li al-Mat}bu>'a>t, 1992.
- . *Tafsi>r al-Kasysya>f 'an H{aqa>iq Gawa>mid} al-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h al-Ta'wi>l*. Jilid I-IV. Cet. IV; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Al-Zarkasyi>, Badr al -Di>n Muhammad Ibnu 'Abdullah. *Al-Burha>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*. Juz II. Bairut: Da>r al-Jayl, 1988.
- Al-Zarqa>ni>, 'Abd al-'Az}i>m. *Mana>hil al-'Irfa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'an*. Juz I. Cet. I; Bairut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>ah, 1995.
- Al-Zirkili>, Khayr al-Di>n. *al-A'la>m; Qa>mu>s Tara>jum li Asyhur al-Rija>l wa al-Nisa>' min al-'Arab wa al-Musta'ribi>n wa al-Mustasyriqi>n*. Jilid VIII. Cet. XV; Bairut: Da>r al-'Ilm li Al-Mala>yi>n, 2002
- Al-Zubayri>, Walid Ibnu Ahmad al-H{usayn. *al-Mawsu>'ah al-Muyassarah fi> Tara>jum A'immah al-Tafsi>r wa al-Iqra>' wa al-Nah}w wa al-Lugah*. Jilid III. Cet. I; al-Madinah al-Munawwarah: al-H{ikmah, 2003

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. *Data Pribadi*

Nama : Shaifullah Rusmin
Tempat/Tgl Lahir : Watampone / 16 September 1974
Pekerjaan : PNS Kantor Kementerian Agama Kota Makassar
NIP : 19740916 200312 1 002
Pangkat/Golongan : Pembina – IV/a
Jabatan : Penyuluh Agama Madya Kementerian Agama Kota Makassar
Alamat Rumah : Jl. Teduh Bersinar Komp. Griya Fajar Mas Blok B. 26 Makassar
Alamat Kontak : Mobile: 081342281637, Rumah: 0411-841728 Email: shaifullahrusmin@gmail.com
Keluarga
1. Orang Tua : Ayah : Drs. H. Rusydul Amin, SH (Alm.)
Ibu : Hj. Aminah Dahlan, BA
Pekerjaan : Pensiunan PNS
2. Isteri : Irmah Zainuddin, S.Ag., M.HI
Pekerjaan : PNS Kantor Kementerian Agama Kota Makassar
3. Anak : 1. Rafa Hamadah Ilyasin (wafat dalam usia 5 hari)
2. Azzaky Silahdar Ilyasin (10 tahun)
3. Kayisha Azkazufayrah (8,6 Tahun)
4.`` Ghayda Atsilah Althafunnisa (3 Tahun)

B. *Riwayat Pendidikan*

1. SDN No. 22 Macege Kec. Palakka Watampone (1987)
2. MTsN Watampone (1990)
3. MAN-PK Ujung Pandang (1993)
4. Fak. Dira>sa>t Isla>miyyah wa al-'Arabiyyah, Universitas al-Azhar Kairo (1997)
5. Dira>sa>t 'Ulya> Syu'bah Us}u>l al-Di>n Fak. Dira>sa>t Isla>miyyah wa al-'Arabiyyah, Universitas al-Azhar Kairo (1997-1999)

5. Program Magister IAIN Alauddin Makassar (2003)
6. Program Doktor UIN Alauddin Makassar (2006-sekarang)

C. Pengalaman Organisasi

1. Anggota Forum Komunikasi Alumni MAPK Se-Indonesia (Fokus Al-Ummah), Kairo 1993-2000;
2. Ketua II Kerukunan Keluarga Sulawesi (KKS) Mesir, 1999;
3. Anggota Forum Kajian Al-Baiquni Kairo Mesir, 1997 – 2000;
4. Anggota Senat Mahasiswa Fakultas Studi Islam Univ. Al-Azhar Mesir, 1999;
5. Anggota Ikatan Muballig DDI As-Salam, 2000-2005;
6. Anggota Rabitah Alumni MAPK Makassar, (RAMA-PK), 2000- sekarang;
7. Anggota DPD Majelis Permusyawaratan Pembantu Penghulu & Pegawai Syara' Makassar, 2006-2011;
8. Anggota Ikatan Keluarga Alumni Timur Tengah (IKATT) Sulawesi, 2000-2005;
9. Katib syuriah PC NU Kab. Mamasa 2004 – 2005;
10. Sekretaris Umum Dewan Masjid Indonesia (DMI) Kab. Mamasa, 2004 – 2005;
11. Sekretaris Umum Ikatan Cendekiawan Alumni Timur Tengah (ICATT) Indonesia, 2011-2015 dan 2016 - 2020;
12. Ketua Kelompok Kerja Penyuluh Agama Fungsional Kemenag Kota Makassar, 2011-2014;
13. Ketua Kelompok Kerja Penyuluh Agama Fungsional Kemenag Prop. Sulawesi-Selatan, 2013- 2017 dan 2018- 2022;
14. Wakil Sekretaris Pimpinan Daerah Dewan Masjid Indonesia (DMI) Kota Makassar, 2011-2016;
15. Anggota Dep. Organisasi Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) Kota Makassar, 2012-2017;
16. Katib Syuriah MWC NU Kec. Rappocini, 2012 – 2017;
17. Wakil Sekretaris PW. GP. Ansor Prop. Sulawesi Selatan, 2012-2017;
18. Sekretaris Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Makassar, 2012-2017 dan 2018 – 2022;
19. Katib Syuriah PCNU Kota Makassar, 2014-2019;
20. Sekretaris Umum Pimpinan Daerah Dewan Masjid Indonesia (DMI) Kota Makassar, 2017-2021

C. Karya Tulis/Penelitian

1. Buku dan Makalah

- a. Buku “Menguak Pemikiran Tafsir Ibnu Asyur dalam Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir” Alauddin Press, GSB Tahun 2012
- b. Buku “Jihad dalam Islam; Antara
- c. Al-Istihsan wa Masa’iluh (Karya Ilmiah Tugas Akhir MAPK Ujung Pandang, 1993)
 - d. Pemikiran Tafsir al-Syaikh al-Tahir ibn ‘Asyur (Tinjauan Metodologis Atas Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tawir), Tesis 2002
- e. Khalid ibn Walid (Antara Mitos dan Realitas) Karya Ilmiah Penerima Beasiswa ICMI Orsat Kairo, 1995
- f. Perubahan Radikal dalam Pemikiran Sayyid Qutub (Makalah Diskusi Fokus al-Ummah), 1995
- g. Membedah Pemikiran Yusuf al-Qardawi (Makalah Diskusi FK. Al-Baiquni, 1996)
- h. Dimensi Tarbiyah Sejarah (Pembahasan Tentang Sunnatullah) Makalah Diskusi FK. Al-Baiquni, 1998
- i. Strategi Transformasi Sosial (Antara Tsaurah dan Islah) : Makalah Diskusi UNHAS
- j. Reaktualisasi Fungsi Hadis Nabi (Upaya Transformasi Perbedaan Pendapat Dalam Kajian Hadis)
- k. Sistem Periwaiyatan Hadis
- l. Pola Hidup Ideal Seorang Pemimpin dalam Perspektif Hadis
- m. Diskursus Islam dan Sekularisasi (Menguak Wacana Pemikiran Taha Husain)
- n. Keutuhan Umat Islam; Perspektif Hadis (Konstektualisasi dan Kritik)
- o. Konsep Qat’iy dan Dzanniy (Menguak Kandungan Teks-teks Keagamaan)
- p. Dinasti Ikhsidi dan Ibnu Tulon
- q. Tantangan Dakwah Para Rasul (Interpretasi Analitis dan Tematis atas QS. Ya’sin (36): 16-18)
- r. Hadis Jabir dan Judamah tentang Azal (Meretas Kontroversi di Antara Keduanya)
- s. Konsep al-Fikr di dalam al-Qur’an
- t. Tasawuf (Pengertian, Asal-usul, Maqamat dan Ahwal)
- u. Dinasti Al-Moravids
- v. Fenomena Penafsiran al-Qur’an pada Abad IV H (Studi tentang Tafsir dan Metodologi Tafsir)
- w. Kajian Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibnu Asyur
- x. Konsep Musibah dalam Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir
- y. Konsep Basyar dalam Perspektif al-Qur’an
- z. Konsep Jihad Dalam Perspektif Hadis
- aa. Sejarah Islam di Mesir Modern

- bb. Pemikiran Keagamaan (Faktor-faktor Pertumbuhan, Kebekuan dan Reformasi)
 - cc. Tafsir al-Hijri Karya Didin Hafidluddin (Profil dan Kedudukannya di Dalam Wacana Tafsir Indonesia)
 - dd. Menguak Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh (Telaah Atas Disertasi Rif'at Syauqi Nawawi)
 - ee. Menguak Penyimpangan Aliran Ahmadiyah
2. Tulisan dan Artikel yang dipublikasikan
- a. Beberapa Tulisan di Buletin Wawasan, Fokus al-Ummah dan Media al-Bayquni, Mesir
 - b. Beberapa Tulisan di Majalah al-Marhamah Makassar, 2008-2011
 - c. Buletin Pokjaluh Makassar tentang Isra Mi'raj; Hikmah dan Sisi-sisi yang terlupakan, 2009
 - d. Hikmah 'Dahsyatnya Sedekah' di Harian Fajar, 30 Oktober 2010
 - e. Tulisan-tulisan dalam "<http://saifullahrusmin.blogger.com>